مقدمة العدد

يحتوي هذا العدد من جذور على عشرة أبحاث متنوعة في حقولها المعرفية، ففي البحث الأول: التناص القرآني في شعر أبي إسحاق الإلبيري يتناول الباحث الكريم حقيقة التناص القرآني وتوضيح مدى قدرة الشاعر الإبداعية في استدعاء النص القرآني وتوظيفه بشكل يتناسب ورؤاه الشعرية، بينما يتناول البحث الثاني: ظاهرة حذف الموصول الإسمي في القرآن الكريم، ويهدف هذا البحث إلى دراسة هذه الظاهرة النحوية وجمع الآيات التي قيل فيها بحذف الموصول الإسمي في كتب أعاريب القرآن، ومناقشة آراء النحاة والمفسرين في ذلك.

بينما يتناول البحث الثالث: موازنة بين كتابي (إعراب القرآن) لمحيي الدين درويش ومحمد علي الدرّة في حين يتناول البحث الرابع موضوع التعليق بالحذف عند عبدالقاهر الجرجاني: دراسة في الاتساق النصي وقد كشف الباحث عن جهود الجرجاني في دراسة ظاهرة البحث دراسة زاوج فيها بين التنظير والتطبيق، كاشفاً عن الأسرار الجمالية والبلاغية التي تنبع من وثاقة النص وتعالق ألفاظه وارتباط جمله بعضها ببعض.

وجاء البحث الخامس بعنوان: التعريف بالتراث اللغوي لابن هشام اللخمي الإشبيلي حيث لم تحظ مؤلفاته بتعريف يرصد قيمتها اللغوية ويبرز مكانتها في المكتبة العربية.

وكان البحث السادس يتناول الخطاب الصوفي في رواية: (موت صغير) للروائي محمد حسن علوان، وهي رواية سردية متخيلة عرض فيها علوان لسيرة ابن عربي بطريقة سردية مختلفة.

وفي البحث السابع الذي جاء بعنوان: المراسلات الشعرية كنوع أدبي فاكهة الندماء في مراسلات الأدباء أنموذجاً يتناول الباحث علاقة الصداقة بين الشاعر وأدباء عصره وما نتج عن ذلك من مراسلات شعرية امتازت بخصائص أسلوبية وجمالية يأتي في مقدمتها دقة التناول وإيجاز العرض ووحدة البيت.

ثم جاءت الأبحاث الأخرى: إرهاصات مقولة الدلالة والسياق في شروح الأحاديث النبوية، وموقعية الزوائد المهموسة غير المطردة في العربية واللغات السامية، ونظام القصيدة القصيرة عند الشاعر عبدالله العشي في ديوانه: يطوف بالأسماء، في حقل الدراسات التجديدية لتعطي تنوعاً يثري محتوى هذا العدد.

هيئة التحرير

التناص القرآني في شعر أبي إسحاق الإلبيري

سليم ساعد السلمي(*)

مقدمـــة:

يُعد أبو إسحاق الإلبيري رافدًا من روافد الشعر العربي، وواحدًا من المبدعين الذين أفرزتهم العقليّة العربيّة؛ لما اجتمع له من ثقافة واسعة، وعمق تجربة، وبعد في الرؤية؛ فقد ساعدته هذه الثقافة الواسعة على أن يكون مبدعًا في قول الشعر، مما جعله يمتلك أساليب تعبيريّة، وطاقات لغويّة، وتقنيات إبداعيّة سمت بالدلالة، والتركيب معًا، حتى صار نتاجه الأدبي ملهمًا لكثير ممن جاؤوا بعده، فضلاً عن توجه انظار الباحثين إلى دراسة شعره، والتغلغل فيه لغة، وأسلوبًا، وصورة، ناهيك عن الدلالات، والمعاني.

وأما دراسة شعر أبي إسحاق الإلبيري في ضوء مفهوم التناص القرآني، فإنها ربما تقدم لنا أدلة تؤكد غنى نصوصه، وتكشف عن طاقات تعبيريّة وإيحاءات متنوعة، فضلاً عن ثقافة قرآنية واسعة كان يتحلى بها هذا المبدع. ولعلها تكشف عن منهجه في تناصه مع النصوص القرآنية، وكيفة إنتاجه لنصه الشعري.

وتأتي أهمية هذه الدراسة في الكشف عن حقيقة التناص القرآني، وتوضيح مدى قدرته الإبداعية في استدعاء هذه الآيات القرآنية،

(*) جامعة تبوك - السعودية.

وتوظيفها بشكل يتناسب ورؤاه الشعرية، ومن ثم الكشف عن جماليات هذا الإنتاج، ومعرفة الأثر الذي أداه هذا المبدع في تنشيط الحركة الشعرية في عصره. وتسعى هذه الدراسة - أيضًا - إلى توضيح دلالات التناص القرآني، التي استخدمها أبو إسحاق الألبيري في نصوصه، وذلك عن طريق الممارسة المباشرة العميقة في تحليل النصوص. والكشف عن الطاقات الإبداعيّة وتصنيفها، للتعرف على مدى هذا التغلغل، والولوج إلى عالمه الخاص الذي يطفح بالنصوص القرآنية.

ولعل هذه الدراسة، هي الدراسة الأولى، التي تضع التناص في مواجهة مع نص أبي إسحاق الألبيري، بصورة صريحة؛ لإبراز جوانبه الظاهرةً، والباطنة. وقراءته قراءة جديدة، على ضوء هذه النظرية الحديثة نظرية «التناص» مع القرآن الكريم.

مفهوم التناص في النقد:

ظل النص وما يتصل به محورًا لكثير من الدراسات النقديّة في العصر الحديث، ولاسيما الألسنيّة، والأسلوبيّة منها، فلم يعد النص في ضوء هذه الدراسات مجرد بنى لغوية تخضع لأنظمة صوتيّة، وصرفيّة، ونحويّة، ودلاليّة، فحَسْبُ، بل نظرت هذه الدراسات إلى النص على أنه جملة من المضامين الدينيّة، والثقافيّة، والاجتماعيّة، وأن الظروف المختلفة، التي تحيط بالنص هي التي صنعت هذا النص، وأخرجته إلى حيز الوجود. فالنص - في ظل التناص - يحمل مضامين متعددة استقاها المبدع من معطيات المعارف المختلفة في عصره، وبيئته، بل في عصور مضت، وذلك بفضل النصوص السابقة، التي تمثلت هذه المعطيات.

وتؤكد كرستيفا ما مضى آنفًا؛ إذ تجعل التناص سمة من السمات الأسلوبيّة للنص، بل تنظر إلى النص على أنه خلاصة لمجموعة من

نصوص سابقة عليه استوحاها المؤلف، ثم أعاد صهرها من جديد[1]، فهي تذهب إلى أن أي نص هو لوحة فسيفسائية، واقتباسات من نصوص متباينة، فهو امتصاص وتحويل لنصوص أخرى[2]. ومن النقاد العرب الذين تناولوا نظرية التناص محمد مفتاح، ويعرفه بقوله: «التناص هو تعالق (الدخول في علاقة) نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة»[3].

وقد أثار مفهوم التناص جدلاً كبيرًا بين النقاد، سواء أكان ذلك في قراءتهم للنص وتحليله، أم كان ذلك في نظرتهم إلى أثر المبدع، الذي لم يعد له من النص سوى حسن الصياغة، والسبك؛ ليخرجه في إطار جديد يمتاز به على النصوص التي أسهمت في بناء مضامينه، وأفكاره[4].

وإن النقاد الذين تبنوا نظرية التناص، أخذوا يحللون النص بإرجاع مكوناته إلى نصوص متعددة تقدمت عليه، إيمانا منهم بأن نظرية التناص تتشكل ضمن النصوص الأدبيّة، التي يستند إليها المبدع في نسج عمله الأدبيّ. وقد تباينت أشكال الاتجاهات النقديّة، التي تبنت نظرية التناص، فتعددت تعريفات التناص بتعدد هذه الأشكال، وتباينت دلالاته، ومعانيه، وصوره من منظور كل واحد من هذه الاتجاهات، وتباينت أيضًا المذاهب النقدية، التي تبنت نظرية التناص، ويظهر ذلك جليًا في النقد العربي المعاصر[5]. وتمثلت فترة النضج لهذا المفهوم في العقدين الأخيرين من القرن الماضي؛ إذ صدرت عدة أعمال، ودراسات نقديّة، تمحورت حول مفهوم التناص، وآلياته، ومن أبرز تلك الأعمال ما كتبه ريفاتير (إنتاجية النص) سنة 1979م، و(التعالق النصيّ) سنة 1979م، و(أثر التناص) سنة 1979م، و(سيميائية الشعر) سنة 1982م. وقد كثر الحديث عن هذا المفهوم في الدراسات النقديّة العربيّة الحديثة.

وقد تفاعلت نظرية التناص في كثير من المناهج النقدية الغربيّة، كالشعريّة الغربيّة، وما بعد البنيويّة، والسيميائيّة النصيّة؛ إذ أفادت هذه المناهج من نظرية التناص في معالجة النصوص، وتحليلها، بغية الكشف عن المضامين التاريخيّة، والدينيّة، والثقافيّة، التي انطوت عليها هذه النصوص، ومعرفة النصوص المتقدمة، التي أفاد منها النص المدروس(6).

وظهر التناص في عدد غير قليل من الدراسات النقديّة، التي اتخذت أشكالاً مختلفة كالكتب، والأبحاث، والرسائل الجامعيّة(7). وقد سعت هذه الدراسات، على تباين أشكالها، إلى التنظير للتناص من حيث مفهومُه، وآلياتُ تطبيقِه، وأشكالُه، والأسسُ التي ينبني عليها، وراح الدارسون يقرؤون حول نظرية التناص في الكتابات الأجنبيّة، والعربيّة، مستلهمين دلالاتِ هذا المفهوم، وكيفيةَ تطبيقه، وتبلُّورَ أسسه، وقواعده، عبر سلسلة من المؤلفات المتعاقبة.

أهمية التناص في النص:

تكمن أهمية التناص في معرفة الأصول التي صدر عنها النص، أو معرفة المبدع صاحب الحقيقة الخالدة، أعني صاحب النص الأول الذي صدرت عنه النصوص الأخرى، ولا ينظر إلى النصوص الأدبية على أنها لا تعدو أن تكون قطعًا من الفسيفساء تتحاور فيما بينها(8). وقد كانت هذه القضية الغاية، التي وقف عندها النقاد القدامى عندما كانوا يبحثون قضايا السرقات الأدبية، وما شابهها.

وبالرغم من أنّ جلّ النقاد القدامى يردون الأخذ، والسرقة، والاستمداد، والاستعانة تحت قضية السرقات الأدبية؛ فإنهم لم ينظروا بعين السخط إلى هذه الإشكالية... بل عدّوها عملاً فنيًا لا غنى للأديب عنه شاعرًا كان أو ناثرًا، ولا سيما في ما يتصل بالمعاني المشتركة(9).

وإذا كانت غاية القدامى رد النصوص إلى مصادرها، ومعرفة السبّاقين إلى أبكار المعاني؛ فإن رؤية النقاد المحدثين تتمحور حول استحضار النصوص القديمة قصد دراستها وسبر أغوارها، واستيعاب ما تنطوي عليه من دلالات لإبداع نص أدبي مركب: يبرز ما جاء في الأعمال السابقة مبينًا قيمتها وأهميتها. ولذلك فكل عمل أدبي خارج التناص يكون غير قابل للإدراك كما يرى (لوران جيني)[10].

وتبدو أهمية التناص بصورة رئيسة في تأكيد(عدم استقلالية النص)، التي استند إليها البنيويون في دراسة النصوص الأدبيّة، وتحليلها؛ لأن قوة العمل الأدبية هي حصيلة للمعاني، والقيم، التي تحملها النصوص السابقة التي تأثر بها هذا العمل وأخرجته إلى حيز الوجود شكلاً ومضمونًا. ثم إننا نستطيع أن نفهم النصوص الغائبة ونحللها إذا تمكنّا من فهم النص الحاضر وتحديد مواطن التناص فيه وردها إلى أصولها، ومصادرها[11]. فضلاً عن أن تطبيق نظرية التناص يعيننا على تعمق النص الحاضر، ومعرفة كيفية تفاعل النصوص الغائبة في نسيجه النصيّ[12].

إن التناص يساعد الناقد، والمبدع على فهم إنتاجية النصوص، وينأى بنا عن المصطلحات النقديّة التقليديّة، وعلى رأسها السرقات الأدبيّة، التي تنفي عدالة النقد، وموضوعيته[13]، وهو يشحذ همم الأدباء لتصوير الحياة اليوميّة، والتعايش مع حياة الناس، التي تصورها النصوص المرجعية، ويهيّئ الأدباء، والمبدعين، ويتيح لهم القدرة على التحليق في عالم الأدب، وهو في الوقت ذاته يغني الأدب ويوسع عوالمه، وفضاءاته المختلفة، فالنصوص المرجعيّة، التي يتناص معها النص الحاضر تحمل أفكارًا وقيمًا تاريخيّة، وثقافيّة، وجماليّة كانت سائدة في العصر الذي ولدت فيه هاتيك النصوص، فتشرق صورة هذه القيم

من جديد في النص الحاضر، وتجعل المرء على اتصال مع الإرث الحضاري للإنسانية في عصورها الغابرة، ثم إن عملية التناص تكشف لنا كثيرًا من المفاهيم الخاطئة سواء أكانت مفاهيم نقدية جهد النقاد على تصحيحها، أو حتى مفاهيم اجتماعيّة، أو دينيّة، أو علميّة، أو غيرها، فالتناص عملية إثرائية للنص الحاضر أسلوبًا، ومضمونًا[14].

وهذا يعطي التناص أهمية عظيمة، مؤداها أن النصوص الحاضرة في تناصها مع النصوص المرجعيّة، إما أن تحاورها، وإما أن تدحضها، وإما أن تصادرها بالكلية، وإما أن تعدلها وفق المعطيات الحاضرة، وربما ترفضها، أو تشوهها، أو تسخر منها. وغالبًا ما يكون التعالق النصي بين النص الحاضر، والنص الغائب، بطريقة التحقق، أو الخرق، أو التحويل[15].

ويرى سلام أن ثمة دعامتين رئيستين يستند إليهما الإرث الحضاري الإنساني منذ القدم حتى يومنا هذا، هما:

- التواتر أو التكرار: وهو أن النص الظاهر، تعبر عنه البنية المادية الملفوظة للمفردات، التي تقع ضمن دائرة اللغة التداولية. ويتمثل في المدونات ومتون العلوم الإنسانية والنماذج التراثية القديمة، التي يتكرر ورودها في النصوص اللاحقة الشارحة لها، أو المعلقة عليها؛ لأنها تتصل بتاريخ الأمة، وعقيدتها، وثقافتها، وسيرة أعلامها من شخصيات دينية، وتاريخية؛ ولأن لها قوة إيحائية، وقدرة على التأثير في الأجيال[16].
- التوالد والتناسل: وهو أن الأعمال الأدبيّة، والكتابات الفنيّة نواةٌ حيّة تتناسل منها الآثار الأدبية اللاحقة، وإن كانت هذه النصوص اللاحقة كثيرًا ما تتمرد على البناء الفني لهاتيك الأعمال، وعلى بنيتها اللغويّة، والأسلوبيّة، ويخرجها المبدع في قالب جديد، بعد عمليات التحوير، والتعديل عليها،

ومثال ذلك الحكايات الشعبية، التي أصبحت نواةً للقصة المعاصرة، وإن كانت القصة المعاصرة تمتلك مقومات فنيةً، لم تكن لتمتلكها الحكاية الشعبية، ومثال آخر تأويل الأحلام عند (فرويدظ[17]، إذ إن النص الحاضر هو مجال القضايا المكبوتة، والمخزنة في اللاوعي الذي توجد فيه الدلائل، فيوظفها استنادًا إلى الدوافع، التي تستدعيها؛ لذا فإنّ النص باعتباره موضوع البنية العميقة[18]، يتشكل من هذه المكبوتات، فتفسير الأحلام «بما فيه من آليات الحلم كالخلط الكلامي، والخلط المكاني، والتفصيلات الثانوية... هي على ما يظهر الآليات الأساسية في الخلق الأدبي، كما تشمل مبدأ الحلم الأساسي، وهو تحقيق الرغبة التي يمكن تطبيقها على الفن»[19].

ومن زاوية أخرى فإن النصوص الجديدة تعمد إلى الموروثات الأدبية، أو القوالب الجاهزة، (Lecclichés) – تلك التي تعجّ بها الآثار الأدبية التقليدية – فتُحدِث فيها تحويرات شتّى، تتمثل في الخرق لهذه الموروثات، أو مخالفتها وانتقادها، أو إزاحتها (Ecart)، ثم تُستبدَل بها إنتاجات أدبية جديدة حيكت على منوالها، وبهذا التفاعل يتمّ إنتاج نصوص أدبية أخرى مضاعفة (Doubles). وينجم عن هذه العمليّة التفاعليّة الجديدة إنتاج أشكال أدبية أخرى[20].

وهكذا فإنّ كل نص يمتح من النصوص المتقدمة عليه سعيًا إلى بلوغ شروط الكمال، ومجانبة الانتقادات، والمثالب التي وسم بها النص المركزي، وهذا التفاعل مع الآثار الأدبية المهاجَر إليها، من شأنه أن يتيح آفاقًا واسعة للتعديل سواء أكان هذا التعديل إضافةً، أو انتقاصًا، وتحويلاً، أو انتقادًا، ومعارضة[21].

ويخلص الباحث بعد هذا العرض المقتضب إلى أن التناص ظاهرة وافدة إلى أدبنا العربيّ وجديدة عليه – مصطلحًا ومفهومًا –، ومهما

قيل حول علاقة هذا المفهوم ببعض المفاهيم النقدية، والبلاغية العربية في تراثنا الأدبيّ، كالاقتباس، والتضمين، وغيرها؛ فإنّ ثمة بونًا شاسعًا بين التناص - بوصفه نظرية - ومصطلحات النقد، والبلاغة العربية؛ فالتناص رؤية نقديّة عميقة، لها مفهومها، وآلياتها، وأشكالها، وغاياتها، إنه شبكة من العلاقات المعقدة، التي تربط النص بنصوص شتى، نسجت في أزمان متباينة بعضها حديث العهد، وبعضها ضارب في القدم.

وبالرغم من أنّ حداثة ظاهرة التناص، وغرابتها عن تراثنا النقديّ، والأدبيّ، فإنّ النقاد العرب درسوا هذه الظاهرة في مصادرها، وتوسعوا في مفهومها، ووظفوها توظيفًا ناجحًا في كثير من الإبداعات الشعرية، واستعانوا بها في الكشف عن كثير من المضامين الدلاليّة، والقيم الجماليّة، التي انطوت عليها الأعمال الأدبيّة المتقدمة. وهي ظاهرة حتميّة تفرض نفسها على العمل الأدبي، وهي أيضًا قدر المبدع الذي لا مندوحة عنه.

تجليات التناص القرآني في شعر أبي إسحاق الإلبيري:

للقرآن الكريم مكانة عظيمة في نفوس الشعراء،لما في آياته من طاقات ربانية، صيغت بأسلوب فنيّ غاية في الدقة، والإعجاز، فضلاً عن أنه يحمل شرعًا، ومنهاجًا، ومضامين فكرية متعددة. ويمثل اللغة العربيّة في أسمى صورها، وأساليبها، وقيمها الجماليّة، والدلاليّة، ولهذا الكتاب الكريم قدرة تأثيرية تأسر النفوس، وتستولي على المشاعر[22].

وقد توقف أهل النظم عند بيانه الساحر، وأفادوا من كل ما جاء به: صورًا وأفكارًا، وألفاظًا، وأساليب، كل يحاول محاكاة أسلوبه، وألفاظه، وتراكيبه؛ ليتسنم ذروة البلاغة، والفصاحة، ويربو بنصهعن العقم إلى الإنتاجية، وغنى التجربة[23].

فتبصّر أبو إسحاق بالقرآن الكريم، وتأثر بطاقاته، ومعانيه، فضلاً عن أساليبه، ومبانيه، وحفظ منه الكثير، فتمثل بعض آياته في شعره لفظًا، ومعنى، وأسلوبًا، واستوحى كثيرًا من قصصه، وعبره، وأفاد من طاقاته التصويرية، وتراكيبه الفنيّة.

ويجد المتلقي في شعر أبي إسحاق الإلبيري كثيرًا من مفردات القرآن الكريم، وتراكيبه، ومعانيه، وقصصه، ولاسيما بعد أن تقدم به العمر، وأحكمته التجارب، فيقول(24):

ألا قُلْ لصنهاجة أجمعين بدور الندى وأُسد العَرينْ

لقد زلّ سيّدكم زلةً تقرّ بها أعين الشامتين

تخيّر كاتبهُ كافرًا ولو شاء كانَ من المسلمين

فعزّ اليهودُ به وانتخوا وتاهوا وكانوا من الأرذلين

في هذا المشهديخاطب باديس بن حبوس عندما اتخذ وزيرا من اليهود، مبينًا الصورة الحقيقية لليهود وغدرهم وعدم مصداقيتهم، وأنه لا مستند لهم فيما ادعوه سوى افترائهم واختلاقهم، فاستحضر الشاعر أبياته السابقة من قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ﴾(25).

ويقول(26):

فهلا اقتدى فيهمُ بالألى من القادةِ الخيرةِ المتقين

وانزلهم حيث يستأهلون وردهُم أسفل السافلين

استوحى الشاعر جُلّ نصوصه من القرآن الكريم، فكان يتجاور في شعره رسم حاله الداخلي النفسي ونزعات الضمير إلى رسم الواقع، فمن الواضح أن الشاعر استلهم دلالته من قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴾(27). ومن المؤكد أن استحضار مثل هذه الإشارات

القرآنيّة فيها تحقيق للبعد المعرفي للتناص حين ينتقل المتلقي إلى أجواء الآيات القرآنيّة لتبدو مرآة تنعكس على سطحها صورة الواقع بطريقة إيحائية مباشرة من خلال المشهد الشعري[28].

وقد ظهرت صورتهم السلبية بالصفات التي عرفوا بها في القرآن الكريم من غدر وفسق وحقد وخيانة للعهود والمواثيق في قوله[29]:

وكيف استنمت إلى فاسقٍ وقارنتَه وهو بِئْسَ القَرينْ

فلا تتخذ منهم خادمًا وذرهم إلى لعنة اللاعنين

فقد ضجَّت الأرضُ من فسقهم وكادت تميدُ بنا أجمعين

تأمل بعينيك أقطارَها تجدهم كلابًا بها خاسئين

استوحى الشاعر جل نصوصه من القرآن الكريم وألفاظه التي ذكرها (فاسق/ لعنة اللاعنين/ فسقهم/ كلابًا/ خاسئين). يشير الشاعر في النص السابق إلى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾[30]. وقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾[31]. وقوله تعالى: ﴿وَأَلۡقَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمۡ وَأَنۡهَٰرٗا وَسُبُلٗا﴾[32]. وقوله تعالى: ﴿فَقُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾[33]. إن الشاعر يصوغ الآيات القرآنيّة السابقة وما يتصل بها من دلالات على وفق رؤياه الذاتية وما ينسجم مع حالته النفسية «ومن الملاحظ أن التأثر القوي بالظاهرة الأسلوبيّة القرآنيّة يكثر ويشيع في شعر الزهد وشعر النصح والوعظ والإرشاد... والقريب من الجدّ الهادف إلى التربية والتعليم وإلى الترغيب في العدل والاستقامة والفضيلة إتكاء على النصوص القرآنيّة،وإعجابًا بإساليب القرآن الكريم في عرضها ومخاطبة الناس، ولهذا كان للخطاب القرآني هذا التأثير القوي في شعر الشعراء الأندلسيين»[34].

يقول الشاعر[35]:

أبـا بـكـر دَعــوتُــكَ لـو أجـبـتـا إلـى مـا فـيـه حَـظّـكَ إن عَقَلْتـا
إلــى عـلـم تـكـونُ بـه إمـامًـا مُـطـاعًـا إن نَـهيتَ وإن أمـرتـا
وتَخْلو مـا بعينكَ من عَشاها وتـهـديـكَ الـسَّـبـيلَ إذا ضَـلَلْـتـا
ولـم يشغلكَ عنه هـوى مطاعٌ ولا دُنـيـا بـزخـرُفـهـا فُـتِـنْـتـا
وإن أوتـيـتَ فـيـه طـويـلَ بـاعٍ وقــال الـنـاسُ إنَّــكَ قـد سَبَقْتـا
فـلا تـأمـن سـؤال الله عنـهُ بـتوبيخ عَـلِمْتَ فـهـل عَـمِلتا؟
فـرأسُ العِلم تـقـوى الله حقًا ولـيـس بـأن يُـقـال: لـقـد رأستـا
وضـافي ثـوبك الإحسـانُ لا أنْ تُـرى ثـوبَ الإسـاءةِ قـد لبستا
إذا مـا لـم يُـفـدكَ العـلمُ خيرًا فـخـيـرٌ مـنـه أنْ لـو قـد جَـهِلتـا
وإن ألـقـاكَ فَـهْـمُـكَ في مـهاوٍ فـلـيـتـكَ ثـم لـيـتـكَ مـا فـهـمـتـا
ستجني مـن ثـمار العجز جهلاً وتـصـغـرُ فـي الـعـيـونِ إذا كَـبِـرْتـا
وتُـفـقَـدُ إن جـهـلـتَ وأنــتَ بـاقٍ وتـوجَـدُ إن عَـلِـمتَ وقـد فـقـدتـا

يضع الشاعر الدعوة إلى العلم في مرتبة من ينال حظًا كبيرا في الهداية وسلوك سبل الخير، ولكن بشرط أن يعمل به؛ لأن رأس العلم هو تقوى الله، لا طلب الدنيا ونيل المناصب. فالعلم بدون عمل الخير خير من الجهل؛ لأن العليم له حسابه أمام الله. فهو النور الذي يهدي حامله إلى طريق الجنة في الآخرة ، فضلا عن مكانته العالية في الدنيا، وهذه المعاني كلها تظهر تأثر الشاعر بما جاء في القرآن الكريم «فهذه الأبيات تراكمت فيها إضاءات قرآنية نتيجة العوامل الداخلية التي نشأ الشاعر عليها أو تحت ظروفها الموضوعية مما يكشف لنا بنية هذا النص الخصوصية وسياقاته وارتباطاته وتواصله بالقرآن الكريم»[36].

فقد حرص الشاعر في أغلب شعره على حث المسلمين على فعل الخيرات، بمختلف أنواعها؛ لأنها هي التي تقربهم إلى الله، وترفع منزلتهم عنده، وتنجيهم من عذابه، يقول[37]:

ولــو وافــيــتَ ربــك دون ذنــبٍ وناقشك الحساب إذًا هَلكتَا

ولـم يظلمك في عمـلٍ ولكن عسيرٌ أن تقومَ بما حَمَلتَا

ولـو قد جئتَ يوم الفصلِ فردًا وأبصـرتَ المنازلَ فيه شَتَّى

لأَعظمتَ النَّدامةَ فيه لهفًا على ما في حياتكَ قد أضَعْتَا

(وافيت ربك دون ذنب/ وناقشك الحساب/ إذا هلكتا/ لم يظلمك في عمل/ يوم الفصل فردا/ لأعظمت الندامة فيه لهفا/على ما في حياتك قد أضعتا) هذه المعاني والدلالات الشعرية التي أشار إليها الشاعر وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾[38]. وقوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٩٤﴾ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا ﴿٩٥﴾﴾[39]. وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٥٥﴾ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴿٥٦﴾﴾[40].

ويقول في مشهد آخر[41]:

وخفْ أبناء جنسك واخش منهم كما تخشى الضّراغم والسبنتى

وخالطهم وزايلهم حذارًا وكن كالسامري إذا لمستا

وإن جهلوا عليك فقُل سلامًا لعلكَ سوف تسلم إنْ فعلتَا

استثمر الشاعر ما ورد في القرآن الكريم: ﴿قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِى ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ ۖ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّن تُخْلَفَهُۥ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا ۖ لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا﴾[42].

وقوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾[43].

ينبه الشاعر المتلقي على ما ورد في القرآن الكريم من صفة المال في بعض الآيات القرآنيّة الكريمة التي ورد فيها ذكر المال، في قوله[44]:

ولا تحفلْ بمالِكَ والهُ عنهُ فليسَ المالُ إلاّ ما عَلمتا

قال الله تعالى: ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ ﴾[45].

وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُم بِٱلَّتِي تُقَرِّبُكُمۡ عِندَنَا زُلۡفَىٰٓ ﴾[46].

وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُلۡهِكُمۡ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ ﴾[47].

وترى الشاعر يحث الناس على الالتجاء إلى الله والإكثار من ذكره، بكل ما يستطيعون إخلاصًا وحبًا وطاعةً، فيقول[48]:

وسَلْ من ربِّكَ التوفيقَ فيها وأَخْلِصْ في السؤالِ إذا سألْتا

ونادِ إذا سَجَدْتَ له اعترافًا بما ناداهُ ذو النُّونِ بنُ مَتّى

ولازِم بابَهُ قَرْعًا عَساهُ سيَفتَحُ بابَهُ لكَ إنْ قَرَعْتا

وأكثِر ذكرَهُ في الأرضِ دأبًا لتُذْكر في السماءِ إذا ذَكَرْتَا

ففي الأبيات السابقة عانق الشاعر آيات قرآنيّة، فانعكس ذلك على الجانب اللغوي له فتكون معجما من الألفاظ والمفردات القرآنيّة تتمثل في قوله تعالى: ﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبٗا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾ فَٱسۡتَجَبۡنَا لَهُۥ وَنَجَّيۡنَٰهُ مِنَ ٱلۡغَمِّۚ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٨٨﴾ ﴾[49].

وقوله تعالى: ﴿ فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ ﴾[50].

ويقول[51]:

ثقلت من الذنوب ولستَ تخشى لجهلكَ أن تخفَّ إذا وُزِنتا

استوحى الشاعر الدلالة القرآنية للصورة الحقيقية يوم الحساب بمن ثقلت موازينه بالحسنات والأعمال الصالحات أو من خفت موازينه بسبب كفره وضلاله وعدم إيمانه، فالصورة في النص السابق مستوحاه من قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾﴾[52]. فإن مثل هذه الإشارات لسياقات قرآنية جاهزة يتم توظيفها أو تحويرها بشكل طفيف في السياق الشعري للتعبير بالدلالة القرآنيّة داخل تشكيل النص الشعري[53].

ويقول في مشهد مماثل في رثاء زوجته[54]:

وأنا لعمرُكَ مكرمٌ في جيرتي ومُعظمٌ ومُبَجلٌ بعشائري

وغدًا بميدان السّباقِ سنلتقي فيُرى الثّقيلُ من الخفيفِ الضّامرِ

بهذا استطاع الشاعر أن يبني علاقة بين النصين والتصرف بالآية القرآنيّة داخل نصه بتشكيل لغوي جديد، فالدلالة ظلت على حالها والفضاء الديني هو ذاته، بل جاء التوظيف مؤكدا للدلالة ليبدو تسليط الضوء على النص القرآني واضحًا من الإحالة إلى واقع النص.

ويتعايش الشاعر مع النصوص القرآنية ويتقاطع معها ليأخذ منها معاني ودلالات مختلفة لما يلائم حالته الشعورية، وتجربته الشعرية، فيقول في رثائه تجاه مدينته ألبيره بعد أن دمرت[55]:

وإن قد قَسَتْ أكبادكم وقلوبُكُم وما فيكمُ داعٍ إلى الله راغبُ

ويشير الشاعر في البيت السابق مستخدما دلالة المعنى من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾[56].

وكذلك قوله[57]:

ويضحك مِنّا ومِن ديننا فإنّا إلى ربّنا راجعون

ومن الملاحظ أن النص الشعري السابق تبنى فيه الشاعر المعنى الحقيقي لدلالة النص، ويجعلها مؤكدة للدلالة القرآنيّة في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾[58].

ويقول[59]:

وراقب إلهك في حزبهِ فحزب الإلهِ هم الغالبون

إن الشاعر في نصه الزهدي يتجه إلى النص القرآني حتى ليبدو أنه يطوع نصه وزنا وقافية ودلالة لينسجم والآية القرآنيّة،يحمل النص الشعري المتمثل النصيب الأكبر من التناص في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ﴾[60].

وتحدث الشاعر عن النار، وما تحتويه من أهوال عظيمة لبني البشر من أصحاب النار، وقد ضمن بعض نصوصه الشعريّة التي ذكر فيها النار بعض الدلالات القرآنيّة، فيقول[61]:

ويلٌ لأهل النار في النارِ ماذا يُقاسون مِنَ النارِ
تنقد من غيظ فتغلي بهم كمرجل يغلي على النارِ

فمن الواضح أن النص الشعري جاء متواشجا ومتماهيًا مع النسيج القرآني في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٞ وَشَهِيقٌ﴾[62]. وقوله تعالى: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلۡغَيۡظِ﴾[63]. إن ما يلمحه المتلقي في مثل هذه البناءات هو جمل مفتاحية تستجر فضاء قرانيًا بأكمله، لا يكتفي فيها المتلقي بإزائها بالربط بين النصين بمقدار ما يشعل طرائق المخيلة ليغدو قريبا من معاينة أحداث الآيات القرآنية بما يخدم رؤية النص الجديد[64].

ويتحدث الشاعر عن العذاب ويقدم للمتلقين عددًا من النصائح مستلهما الدلالات القرآنية الدالة على ذلك، فيقول[65]:

ولـم أرد مـاءً ولا سـاغَ لي إذا ذكـرتُ الـمُهلَ في الـنـارِ

ولـم أجـد لـذة طعـم إذا فكّرتُ في الزّقوم في الـنـارِ

أيُّ الـتـذاذٍ بنعيم إذا أدّى إلى الشقوة في الـنـارِ

أم أي خيرٍ في سرور إذا أعقب طولَ الحُزن في الـنـارِ

ويقول[66]:

فأنت مولايَ ولا ربّ لي غيركَ، اعتقني من الـنـارِ

ولم تزل تَسْمعُني قائلاً أعوذُ بالله مِنَ الـنـارِ

فالشاعر يبدع لحظات إيمانيّة مضيئة بصفاء القرآن الكريم، فلا يجد سوى الملجأ القرآني ليأخذ منه عبارات وألفاظًا تتشكل ودلالات تحاورت مع الدلالات التي قبلها، ولكنه صهرها في ذاته؛ لأن القرآن الكريم مصدر إلهام للذات الشاعرة، تتفيأ ظلال لغته، وتتأمل في حضرة الكلام، الإلهي، وتنهل من ينابيعه المختلفة، وتتزود ما شاء الله لها من إعجازه، وتنوع أساليبه، واختلاف أعجازه، ووفرة مخاطباته، وتستمد الذات المبدعة شاعريتها البشرية من شاعرية النص القرآني[67].

ويقول في مشهد آخر[68]:

يهوى بها الأشقى على رأسه فالويلُ للأشقى مِنَ النارِ

ويقول الشاعر في هذا المشهد متعالقًا مع بالآية القرآنيّة ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ۝١٤ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝١٥﴾[69]. وجاء التناص مشابها لما ورد في القرآن تركيبًا ومضمونًا وقد جاء منسجما مع السياق اللفظي، وكأنه جزء من بنيته التركيبية.

ويقول في مشهد آخر[70]:

يا أيُّها الناس خذوا حذركم وحصّنوا الجنّة للنارِ

يشير الشاعر إلى قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعٗا ﴾[71]. وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ ﴾[72].

استحضر الشاعر في نصه السابق هذه الآية القرآنيّة: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلۡأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَٱلۡمُهۡلِ يَغۡلِي فِي ٱلۡبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَغَلۡيِ ٱلۡحَمِيمِ ﴿٤٦﴾ ﴾[73]. ففي مثل هذا الضرب من التناص استحضار لمعنى الآية القرآنيّة ولفظها التي وردت القرآن الكريم، فالشاعر بإزاء هذا التوظيف يشغل مخيلته بأجواء تلك الأيات التي تستحضر مدى العذاب الأليم للكفار وينقلها لنا في قالب شعري يلفت انتباه المتلقي[74].

ويقول[75]:

فإنها راصدةٌ أهلها   تدعهم دعّاً إلى النارِ

وبالنظر إلى النص الشعري السابق، يتبدى منه الحضور المشرق للخطاب القرآني، واستلهام الشاعر ما يناسب رؤيته؛ إذ نراه يتناص مع قوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ يُدَعُّونَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا ﴾[76]. حيث يشير النص القرآني إلى شدة العذاب الأليم من الله، سبحانه وتعالى، لمن فارق شريعته، وخالف أمره. وهكذا يأتي نص أبي إسحاق متوافقًا مع النص القرآني، مبينًا للمتلقي العذاب بالنار يوم القيامة.

إنها نشوة من الزهد والنصح والدلالة على الخير يوضحها الشاعر للمتلقي، فمن الواضح أن مثل هذه الإشارات القرآنيّة تنبىء بنشاط ثقافي في ذاكرة الشاعر تنعكس على نصه، ووصوله للمعنى المقصود، يقول[77]:

ويلٌ لأهلِ النارِ في النارِ ... ماذا يقاسونَ من النّارِ

تنقدُ من غيظٍ فتغلي بهم ... كمرجلٍ يغلي على النارِ

فيستغيثون لكي يُعتَبوا ... ألا لعًا من عَثْرةِ النارِ

وكلهُم مترفٌ نادمٌ ... لو تُقبلُ التوبةُ في النارِ

يهوي بها الأشقى على رأسِه ... فالويلُ للأشقى من النارِ

إننا نقف أما معاني هذه الألفاظ التي استقاها من القرآن الكريم (ويل لأهل النار في النار/ يقاسون من النار / فيستغيثون/ عثرة النار/ كلهم مترف نادم/ يهي بها الأشقى على رأسه/ فالويل للأشقى من النار) والتي تكون لوحة للويل والوعيد لكل من خالف الصواب والصراط المستقيم.

وثمة إشارة تناصية خفية حيث نرى الشاعر يحث الناس على الالتجاء إلى الله بكل ما يستطيعونه من قوه، ويستعمل الدلالة القرآنيّة التي ودرت في هذا المعنى في قوله[78]:

وإلا أكُنْ أهلا لفضلٍ ورحمة ... فربي أهلُ الفضل والرّحماتِ

يشير إلى قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[79]. وإلى قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾[80]. وواضح أن الشاعر يستلهم النص القرآني امتصاصًا أو تحويلاً، حتى يتماهى في نصه، وأن: «المادة المقتبسة تنفصل عن سياقها لتقيم سياقات جديدة متعددة، وتتخطى حواجز النصوص جاذبة معها تاريخها، وتاريخ سياقاتها المتعاقبة»[81].

ويقول[82]:

يا أيُّها المُغترُ باللهِ ... فرّ مِنَ اللهِ إلى اللهِ

يتناص الشاعر في هذا البيت مع قوله تعالى: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾[83].

فنجد في هذه الأبيات أنه تحقق للشاعر ما أراد، حيث استطاع بعبارة واحدة، أن يحيل إلى مشهد قرآني متكامل ولكن في ذهنية متلق يشاركه ثقافته وتجربته، فكلمات الزهد ارتشفها من عدة آيات قرآنية لها دلالتها.

وقد تعالق الشاعر في نصه المنتج مع أكثر من آية تنسجم مع هدفه وبيتها تقاطع واحد يشير إلى زهده وتورعه، لينال رضى ربه وطاعته «فالنص صيرورة وتحويل وتجاوز، ولا يمكن عدّه مادة لها أبعاد ثابتة، إنه بأبعاده اللفظية تجاوز للواقع، وزعزعة للجمود، وفي هذا تكمن حركيته، والنص متقاطع مع سائر النصوص، وقد أعيدت صياغتها أثناء بنائه، فهو بناء زخرفي، تتنوع مكوناته، وآيات القرآن الكريم مصدر من مصادر بنائه بناء يتجاوز الثابت والمألوف، وتصاغ الآية الواحدة صياغات عديدة تتلاءم مع غاية الشاعر»[84].

يقول الشاعر[85]:

وجلال ربّي لو تصحُّ عزائمي　　لزَهِدتُ فيكِ ولا بْتَغيتُ سواكِ

ويقول في مشهد آخر[86]:

فعسى مَنْ له أُعفـرُ وجهي　　سيرى فاقتي إليه فَيرحمْ

فشفيعي إليه: حُسْنُ ظنوني　　ورجائي لهُ، وأنّي مُسْلمْ

ولهُ الحمدُ أن هداني لهذا　　عددَ القَطْرِ ما الحمامُ تَرنَّمْ

وإليه ضراعتي وابتهالي　　في معافاةِ شيبتي مِن جَهنّمْ

ويتجلى في قول الشاعر التناص القرآني مع قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[87]. وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾[88]. إذ جاءت تراكيب الشاعر مشتملة على (الحمد والثناء)، وهما من الأذكار، التي ينبغي للمسلم

أن يتعاهدهما في السراء، وحين البأس، وقد واءم الشاعر بين النص القرآني، والمعنى المراد إيصاله للمتلقي. وهذا المقال ينسجم وقول العلماء: وإن الحمد واجب ليس عند حلول النعمة، وزوال النقمة، بل في كل حال، ويؤكد ذلك قول ابن تيمية: «الْحَمْدُ يَتَضَمَّنُ الْمَدْحَ وَالثَّنَاءَ عَلَى الْمَحْمُود بِذِكْر مَحَاسنه، سَوَاءٌ كَانَ الْإِحْسَانُ إِلَى الْحَامد أَوْ لَمْ يَكُنْ. وَالشُّكْرُ لَا يَكُونُ إِلَّا عَلَى إِحْسَانِ الْمَشْكُورِ إِلَى الشَّاكِرِ. فَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ الْحَمْدُ أَعَمُّ مِنَ الشُّكْرِ»[89].

ويقول الشاعر في مشهد آخر[90]:

كم آمن للمَنُونِ لاهٍ ... عن الرّدى باتَ مُطمئنّا

صبحهُ وافدُ المنايا ... مغابنَ الموتَ حين عنّا

حتى إذا ما قضى بكاهُ ... حَميمهُ مُعْولاً مُرِنَا

وارَوه في لَحده وسنُّوا ... عليه قيدَ التُّرابِ سنّا

وانتهبوا ماله وشنّوا الغارا ... تِ فيما حواهُ شنّا

لمثل هذا فكُن مُعِدّا ... ما قد أعدّ الهداةُ مَنّا

وارتقبِ الموتَ فهو حتمٌ ... يخترمُ الطفلَ والمُسِنّا

فالشاعر يستنير بقبس من الذكر الحكيم ممتصا ومحورا البنية القرآنية بما يتماشى مع رؤيته الشعوريّة، فالتحكم بلغة الشعر بكل ما تتضمنه من مثيرات دليل على قدرة الشاعر على الإبداع في تشكيل بناء متكامل. والقرآن جانبا من هذا التشكيل كماهو في هذه الأبيات.

ويقول في مشهد آخر[91]:

وإنَّ الذنوبَ بتوبةٍ تمحى كما ... يَمحو سجودُ السَّهوِ غفلة مَنْ سها

من لا يخاف ربه ويرقبه في السر والعلانيّة، فقد خسر وخاب وضل عمله وسعيه، يقول[92]:

مَنْ لا يُراقِبُ ربّهُ ويخافُهُ ... تبّت يَداهُ لَهُ مِنْ والِ

وبهذا المعنى يشير إلى قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ۝٢﴾(93).

ويجلي التناص في شعر أبي إسحاق الألبيري مع التراكيب القرآنيّة، وآليات هذا التعالق، وصوره، وكيفية التداخل النصي، الذي يكشف عن شبكة من العلاقات المتداخلة، والمتلاحمة، بصورة مباشرة كالاقتباس، أو بصور غير مباشرة، كالتحوير الذي يجريه الشاعر في بنية التركيب القرآني؛ سواء أكان ذلك امتصاصًا أم حوارًا أم استمدادًا أم تمازجًا. وهو من جانب آخر يكشف عن تجليات نصوص الشاعر، وتفاعلها مع النص القرآني، تفاعلاً خلاقًا مستندًا إلى التذويب، والامتصاص لا مجرد النقل، والاقتباس، فحسب، وهذا دليل على سعة ذرعه، وتدفق طبعه؛ وغزارة بيانه، ورقة حاشية لسانه.

ويلحظ الباحث أن نصوص أبي إسحاق الألبيري جاءت زاخرة بكثير من الإشارات التي تتقاطع مع النصوص القرآنية، غير أن اللافت للأمر أن المبدع كان يوظفها بصورة تتفق مع دلالة نصه، ويخرج بها عن الدلالة التي حملها النص القرآني، فتتماهى نصوص القرآن الكريم في شعر أبي إسحاق الألبيري بصورة يدق إدراكها، وهذا دليل على عبقرية هذا المبدع، ومقدرته الفنية الخلاقة.

خاتمـــة:

تبين من خلال هذه الدراسة أن الشاعرَ أبا إسحاق الإلبيري ثقافته ثقافة دينية واسعة، استطاع أن يوظفها في شعره، وأن يعطي لهذا التوظيف بعدًا جماليًا متميزًا، وكأنه يريد أن يجعل شعره يتعالى ليقترب من النص القرآني.

فمن الواضح أن الشاعر تناص مع الكثير من الآيات القرآنيّة السابقة، واستطاع بهذا التناص أن يكشف المعنى الذي يريده، بعد

شعوره بأن النص دون تضمين أو استحضار لا يكفي لتعميق دلالته التي يريدها. كما يدرك المتلقي أن توظيف التناص القرآني قد جاء متساوقاً مع تجربة الشاعر الخاصة، إذ يكثف الدلالات، التي رمى إليها إبو إسحاق الإلبيري في نصوصه، سواء أكانت هذه النصوص مدحًا، أو رثاء أو زهدا، أو غير ذلك من الأغراض، التي تناولها في شعره.

وقد عمق هذا التناص الرؤية الدينية عند الشاعر، وجعلها أكثر اتساعًا، مستفيدًا من النص القرآني على مختلف مستوياته الدلاليّة.

وتخلص هذه الدراسة إلى أن الشاعر استثمر الآيات القرآنيّة، وأشار إلى كثير من المعاني والدلالات القرآنية الواردة في كتاب الله. وقد سمحت تناصاته مع الموروث الديني: بتكوين نصوص جديدةمستلهمة من القرآن الكريم بكل مستوياتها الدلاليّة.

ويتجلى للباحث أن الشاعر لم يقف عند حد الاقتباس، والنقل الحرفي من النص القرآني، بل استطاع أن يمتص الألفاظ، والتراكيب، والأساليب، فيعيد إنتاجية نصه بصورة جديدة تتفق مع رؤيته الشعريّة.

الهوامش

(1) انظر: كرستيفا، جوليا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، مراجعة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط 1، 1991م، ص: 78.

(2) السابق، ص:79.

(3) مفتاح، محمد، تحليل الخطاب الشعري(استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1986م، ص: 21.

(4) انظر: حسنين، نبيل، التناص، دراسة تطبيقية في شعر شعراء النقائض، دار كنوز المعرفة العلمية، عمان- الأردن، ط 1، 2010م، ص: 26.

(5) انظر: حلبي، أحمد طعمة، أشكال التناص الشعري، شعر البياتي أنموذجًا، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، ع 430، شباط، 2007م، ص: 75.

(6) انظر: حسين، يسرى خلف، التناص في شعر حميد سعيد، دار دجلة، عمان- الأردن، د.ط، 2011م، ص 15.

(7) انظر: البياتي، بدران، التناص في شعر العصر الأموي، أطروحة دكتوراه، جامعة الموصل، 1997م. ومراشدة، عبد الباسط، التناص في الشعر العربي الحديث، دراسة تطبيقية ونظرية، أطروحة دكتوراه مخطوطة، الجامعة الأدنية، عمان 2000م. وناهم، أحمد، التناص في شعر الرواد، أطروحة ماجستير مخطوطة، جامعة بغداد، 2004م. ووعد الله، ليديا، التناص في شعر عز الدين المناصرة، أطروحة ماجستير مخطوطة، جامعة قسنطيّنة، 2004م، وغيرها. سليمان، عبد المنعم، مظاهر التناص الديني في شعر أحمد مطر، أطروحة ماجستير مخطوطة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2005م.

(8) انظر: سلاّم، سعيد، التناص التراثي، الرواية الجزائرية أنموذجًا، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط 1، 2010م، ص: 137.

(9) انظر: طبانة، بدوي، السرقات الأدبية:دراسة في ابتكار الأعمال الادبية وتقليدها، دار الثقافة، بيروت، ط 3، 1974م، ص 65. والأعشير، عبد الله آيت، حسن الأخذ والتناص بين القديم والحديث، دراسة تطبيقية عن أشكال التفاعلات النصية في رواية شجيرة حناء وقمر، مجلة عالم الفكر، العدد 3 ، المجلد 31، يناير، 2003م، ص: 222.

(10) انظر: سلاّم، سعيد، التناص التراثي، الرواية الجزائرية أنموذجًا، ص: 137.

(11) انظر: حافظ، صبري، التناص وإشاريات العمل الأدبي، مجلة عيون المقالات، المغرب، ع 2، 1986م، ص: 93.

(12) انظر: سلاّم، سعيد، التناص التراثي، الرواية الجزائرية أنموذجًا، ص: 137.

(13) المرجع نفسه، ص: 138.

(14) المرجع نفسه، ص: 138.

(15) المرجع نفسه، ص: 138.

(16) انظر: سلاّم، سعيد، التناص التراثي، الرواية الجزائرية أنموذجًا، ص: 139.

(17) انظر: المرتجي، أنور، سيميائية النص الأدبي، دار أضوء للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1987م، ص: 55.

(18) انظر: سلاّم، سعيد، التناص التراثي، الرواية الجزائرية أنموذجًا، ص: 139.

(19) هايمن، ستانلي، النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط 1، 1958م، ج 1، ص: 261.

(20) انظر: سلاّم، سعيد، التناص التراثي، الرواية الجزائرية أنموذجًا، ص: 140.

(21) انظر: سلاّم، سعيد، التناص التراثي، الرواية الجزائرية أنموذجًا، ص: 140.

(22) انظر: إبراهيم، محمد إسماعيل، معجم الألفاظ والأعلام القرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2، 1969م، ص: 16.

(23) انظر: عطا، أحمد، التناص القرآني في شعر جمال الدين بن نباته المصري، بحث مقدم للمؤتمر الرابع لكلية الألسن، جامعة المنيا، إبريل، 2007م، ص: 3.

(24) الإلبيري، أبي إسحاق، الديوان، تحقيق: محمد رضوان الداية، مطبعة الرسالة، بيروت، 1976م، ص: 96-100.

(25) سورة آل عمران: 118.

(26) الديوان، ص: 96.

(27) سورة التين: 5.

(28) شبانه، ناصر جابر، التناص القرآني في الشعر العماني الحديث، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، مجلد 21، ع 4، 2007م، ص: 109.

(29) الديوان، ص: 96-100.

(30) سورة التوبة: 80.

(31) سورة البقرة: 159.

(32) سورة النحل: 15.

(33) سورة البقرة: 65.

(34) العاني، محمد شهاب، أثر القرآن الكريم في الشعر الأندلسي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2002م، ص: 214.

(35) الديوان، ص: 20-22.

(36) حياة، معاش، التناص القرآني في تائية ابن الخلوف القسنطيني دراسة فنية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة محمد خيضر، بسكرة ع 6، 2010م، ص: 7.

(37) الديوان، ص: 92-93.

(38) سورة الأنفال: 8.

(39) سورة مريم: 93-95.

(40) سورة الزمر: 55-56.

(41) الديوان، ص: 92-93.

(42) سورة طه: 97.

(43) سورة الفرقان: 63.

(44) الديوان، ص: 21.

(45) سورة الأنفال: 28.

(46) سورة سبأ، ص: 34.

(47) سورة المنافقون: 9.

(48) الديوان، ص: 21.

(49) سورة الأنبياء: 87-88.

(50) سورة البقرة: 152.

(51) الديوان، ص: 42.

(52) سورة القارعة: 6-9.

(53) شبانه، ناصر جابر، التناص القرآني في الشعر العماني الحديث، ص: 110.

(54) الديوان، ص: 81.

(55) الديوان، ص: 76.

(56) سورة الحديد: 16.

(57) الديوان، ص: 76.

(58) سورة البقرة: 165.

(59) الديوان، ص: 76.

(60) سورة المائدة: 56.

(61) الديوان، ص: 90-93.

(62) سورة هود: 106.

(63) سورة الملك: 8.

(64) شبانه، ناصر جابر، التناص القرآني في الشعر العماني الحديث، ص: 110.

(65) الديوان، ص: 90.

(66) الديوان، ص: 93.

(67) حياة، معاش،التناص القرآني في تائية ابن الخلوف القسنطيني دراسة فنيّة، ص: 3.

(68) الديوان، ص: 90-93.

(69) سورة الليل: 14-15.

(70) الديوان، ص: 90-93.

(71) سورة النساء : 71.

(72) سورة التحريم : 6.

(73) سورة الدخان: 43-46.

(74) شبانه، ناصر جابر، التناص القرآني في الشعر العماني الحديث، ص: 110.

(75) الديوان، ص: 90-93.

(76) سورة الطور: 13.

(77) الديوان، ص: 90-93.

(78) الديوان، ص: 57.

(79) سورة النور: 20.

(80) سورة الحديد: 21.

(81) انظر: المغيض، تركي، التناص في نماذج من الشعر المغربي، مجلة أبحاث اليرموك، الأردن، مجلد 20، ع 1، 2002م، ص: 96.

(82) الديوان، ص: 65.

(83) سورة الذاريات: 50.

(84) أبو شرار ، إبتسام، التناص الديني والتاريخي في شعر محمود درويش، رسالة ماجستير، جامعة الخليل، 2007م، ص: 94.

(85) الديوان، ص: 34.

(86) الديوان، ص: 51.

(87) سورة الفاتحة، الآية: 2.

(88) سورة فاطر، الآية: 34.

(89) الحكمي، حافظ بن أحمد، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، ط 1، 140م، 1990/71.

(90) الديوان، ص: 120.

(91) الديوان، ص: 49.

(92) الديوان، ص: 21.

(93) سورة المسد: 1-2.

حذف الموصول الاسمي في القرآن الكريم

عبدالمجيد بن صالح بن سليمان الجارالله(*)

المقدمــة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد – صلى الله عليه وسلم – وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فمن المسائل التي اختلف فيها النحويون مسألة حذف الموصول الاسمي، وممَّا استدلَّ به مجيزو هذا الحذف شواهد قليلة من القرآن الكريم تذكرها المصنفات النحوية، وتذكر معها تأويل المانعين لهذه الشواهد، وصرفهم لها إلى وجه آخر غير القول بحذف الموصول؛ ومنها كانت فكرة هذا البحث الموسوم بـ (**حذف الموصول الاسمي في القرآن الكريم**).

ويهدف هذا البحث إلى دراسة هذه الظاهرة كما وردت في المصنفات النحوية، وجمع الآيات التي قيل فيها بحذف الموصول الاسمي في كتب أعاريب القرآن والتفاسير المطولة، ومناقشة هذا القول في كل آية وموازنته بالأقوال الأخرى، وبيان الراجح ما استطعت إلى ذلك سبيلا، ومن ثمَّ ترجيح وقوع هذا الحذف في القرآن الكريم أو منعه بناء على مدى قوة القول بالحذف في تلك الآيات.

(*) كلية اللغة العربية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

والدراسات في الاسم الموصول أو الحذف كثيرة، لكنَّها حين تعرض لمسألة حذف الاسم الموصول تعرض لها بإيجاز مع ذكر بعض الشواهد من القرآن الكريم ومن الشعر كما نرى ذلك مثلاً في كتاب: (الحذف في الأساليب العربية) لإبراهيم رفيدة، ولا تقصد ما قصدت إليه من جمع الآيات والقراءات التي قيل فيها بحذف الاسم الموصول ودراسة الأوجه فيها بالتفصيل، ولا داعي للإطالة بحصر تلك الدراسات وإيرادها.

وقد تضمن البحث تمهيداً وثلاثة مباحث وخاتمة:

التمهيد: وعرضت فيه إلى تعريف الحذف لغة واصطلاحاً، وشروط الحذف، وأنواعه.

المبحث الأول: وعرضت فيه إلى خلاف النحويين في حذف الموصول الاسمي، ومناقشة أدلتهم السماعية والقياسية معتمداً في ذلك على ما ورد في المصنفات النحوية.

المبحث الثاني: وجمعت فيه الآيات التي قيل فيها بحذف الموصول الاسمي، وتضمن مطلبين:

المطلب الأول: الآيات التي قيل فيها بحذف الموصول الخاص.

المطلب الثاني: الآيات التي قيل فيها بحذف الموصول المشترك.

وقد جمعت في هذا المبحث ما وقفت عليه من الآيات التي قيل فيها بحذف الموصول الاسمي، وصنفتها وفق المطالب السابقة، ورتبت الآيات في كل مطلب وفق ترتيب المصحف.

وكان منهجي في دراسة تلك الآيات أن أبدأ بالآية، ثم أُصدِّر الحديث ببيان القول الذي فيه حذف الموصول، وذكر من قال به، وأدلتهم، ومضعفات قولهم إلا في مواضع قليلة احتجت إلى تمهيد يسبق بيان ذلك القول، ثم أورد الأقوال الأخرى في الآية، وأدلة كل قول ومضعفاته، ثم أرجح بين الأقوال وفق ما ظهر لي من مناقشة كل قول.

المبحث الثالث: وعرضت فيه إلى دواعي القول بحذف الموصول الاسمي في القرآن الكريم، ومن قال به، ومنزلة القول به بين الأقوال الأخرى،وتضمن ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دواعي القول بحذف الموصول الاسمي في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: القائلون به.

المطلب الثالث: منزلة القول به بين الأقوال الأخرى.

وختمت البحث بخاتمة أودعت فيها أبرز النتائج التي ظهرت لي، ثم ثبت المصادر والمراجع.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

التمهيد

الحذف لغة واصطلاحاً:

من المعاني اللغوية للحذف الإسقاط، قال الجوهري: «حذفُ الشيءِ: إسقاطُه. يقال: حَذَفْتُ من شَعْري ومن ذَنَبِ الدابَة؛ أي: أخذت»(1).

وهذا المعنى هو المناسب لمراد النحويين بالحذف في الاصطلاح؛ فالحذف عندهم هو إسقاط جزء من التركيب النحوي؛ لدليل سواء أكان المحذوف اسماً أم فعلاً أم حرفاً أم جملةً أم جملاً(2).

وذكر ابن هشام أنَّ الحذف الذي ينظر فيه النحوي هو ما اقتضته الصناعة النحوية بأن يستدعي المذكور من أجزاء الكلام ذلك المحذوف ويتطلبه؛وذلك بأن يجد النحوي خبراً دون مبتدأ أو معمولاً دون عامل، أو معطوفاً دون معطوف عليه ونحو ذلك، وأما قولهم في نحو

قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾[3]: إنَّ التقدير: والبرد، فليس مما تستدعيه الصناعة النحوية، وإنَّما يستدعيه تمام المعنى، ويُعنى به أهل التفسير أكثر من غيرهم[4].

ومن المصطلحات المرادفة للحذف عند النحويين الإضمار؛ فإنَّه يشيع في كتب المتقدمين كسيبويه والمبرد وابن جني التعبير بالحذف والإضمار في الموضع الواحد والباب الواحد، بل ربما يفسرون الحذف بالإضمار والعكس، وإن كان الحذف أكثر شيوعاً عند المتأخرين من الإضمار[5].

شروط الحذف:

ذكر ابن هشام أنَّ شروط الحذف ثمانية:

الأول: وجود دليل على المحذوف: وهذا الشرط اتفق عليه النحويون، ولا يقوم حذف دونه، وأدلة الحذف ثلاثة:

الدليل الحالي: والمقصود به الحال الذي يكون عليه المخاطب بالعبارة التي فيها الحذف؛ كقولك لمن رفع سوطاً: زيداً، بإضمار: اضرب[6].

الدليل المقالي أو اللفظي: والمقصود به أن يكون في التركيب الذي فيه حذف لفظ دال على المحذوف، كتقدير الفعل الناصب لقوله: (خيراً) من قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا﴾[7]؛ فإنَّ الذي دل على حذفه هو الفعل (أنزل) المذكور قبله[8].

الدليل الصناعي: وهو ما يختص بمعرفته النحويون، ويكون الغرض من تقدير المحذوف تخريج بعض الشواهد؛ لتكون موافقة للصناعة النحوية، ومن أمثلته تقدير محذوف في قولهم: (قمت وأصك عينه)؛ فإنَّهم قدروا: وأنا أصك عينه، لأنَّ واو الحال لا تدخل المضارع المثبت الخالي من (قد)[9].

الثاني: ألا يكون المحذوف كالجزء؛ فلا يحذف الفاعل ولا نائبه، وخالف في ذلك بعض النحويين فأجاز حذف الفاعل(10).

الثالث: ألا يكون المحذوفُ مؤكَّداً، ومن أجل ذلك دفع بعض النحويين في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنۡ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾(11) أن يكون التقدير: إنَّ هذان لهما الساحران؛ لأنَّ التوكيد والحذف يتعارضان(12).

الرابع: ألا يؤدي تقدير المحذوف إلى اختصار المختصر، فلا يحذف اسم الفعل دون معموله؛ لأنَّه اختصار للفعل(13).

الخامس: ألا يكون المحذوف عاملاً ضعيفاً؛ «فلا يحذفُ الجَارُّ والجازمُ والناصبُ للفعلِ إلاَّ في مواضعَ قويت فيها الدّلالةُ، وكثُرَ فيهِ استِعمالُ تلكَ العوامل، ولا يَجوزُ القياسُ عليها»(14).

السادس: ألا يكون المحذوف عوضاً عن شيء، فلا تحذف التاء من نحو (إقامة) و(استقامة)(15).

السابع: ألا يؤدي الحذف إلى تهيئة العامل للعمل ثم قطعه عنه، ومن أجل ذلك منع البصريون حذف المفعول الثاني في نحو: (ضربني وضربته زيد)؛ لِئَلاَّ يتسلط على (زيد) ثمَّ يقطع عنه برفعه بالفعل الأول(16).

الثامن: ألا يؤدي الحذف إلى إعمال العامل الضعيف مع إمكان إعمال العامل القوي، ومن أجل ذلك منع البصريون حذف المفعول في نحو: زيد ضربته؛ لأنَّ في حذف الضمير تسليط للفعل (ضرب) على العمل في (زيد) مع قطعه عنه وإعمال الابتداء، وهو عامل أضعف من العامل القوي وهو الفعل(17).

وممَّا ينبغي التنبيه عليه هنا أنَّ الشروط التي ذكرها ابن هشام ليست على درجة واحدة، فالشرط الأول منها هو المتفق عليه بين النحويين، ولا يقوم الحذف دونه، وأمَّا بقية الشروط فيمكن اعتبارها

شروطاً فيما يراد حذفه لا في الحذف نفسه، وهذه الشروط أصلها مسائل مستثناة من الحذف لوجود ما يمنع منه، وهي أيضاً موضع خلاف بين النحويين، ومنهم لم يعتدَّ بها في أمر الحذف[18].

أنواع المحذوف:

يكون المحذوف اسماً وفعلاً وحرفاً وجملة أو أكثر من جملة، قال ابن جني: «قد حذفت العربُ الجملةَ والمفردَ والحرفَ والحركةَ، وليس شيءٌ من ذلك إلا عن دليلٍ عليه، وإلا كانَ فيه ضربٌ من تكليفِ علمِ الغيبِ في معرفتِه»[19].

المبحث الأول:

الخلاف في حذف الموصول الاسمي

اختلف النحويون في جواز حذف الموصول الاسمي، ولهم في ذلك ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: الجواز مطلقاً، وهو مذهب الفراء[20] وثعلب[21] والكوفيين[22]، وتابعهم الأخفش[23] وابن مالك في بعض كتبه[24] والرضي[25] وأبو حيان[26].

ونقل أبو حيان عن كتاب الواضح اتفاق الكوفيين على أنَّ (مَنْ) الموصولة تحذف وتضمر مع (مِنْ) و(في) خاصة، قال أبو حيان: «وفي الواضح: اتَّفقَ الكوفيون على أنَّ (مَنْ) تحذفُ وتضمرُ على معنى (الذي) مع (مِنْ) و(في) خاصة، فيقالُ: منَّا يقولُ ذلك ومنَّا لا يقولوه، وفينا يقولُ ذلك، وفينا لا يقولوه، واتَّفقوا على أنَّ إضمار (مَنْ) مع (مِنْ) أقوى من إضمارِها مع (في)، وأحالوا كلهم: غيرُنا يقولُ ذلك، وغيرُنا لا يقولُ ذلك، وكذلك سائر المحال»[27].

وما نقله أبو حيان عن الكوفيين من إضمار (مَنْ) الموصولة مع (مِن) و(في) ذكره الفراء في معانيه[28]، وذكره أبو بكر الأنباري في كتابه (إيضاح الوقف والابتداء)[29].

قال الفراء: «وذلك من كلام العربِ أنْ يضمروا (مَنْ) في مبتدأ الكلام، فيقولون: منَّا يقول ذلك، ومنا لا يقوله.

وذلك أن (مِنْ) بعضٌ لما هيَ منه، فلذلك أدَّت عن المعنى المتروك، قال اللهَّ - تبارك وتعالى-: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعۡلُومٌ﴾[30]، وقال: ﴿وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَا﴾[31]، وقال ذو الرمة:

فَظَلُّوا ومنهم دمْعُه سابقٌ له وآخرُ يَثْنِي دمعةَ العينِ بالمهلِ[32]

يريد: منهم مَنْ دمعه سابق.

ولا يجوزُ إضمارُ (مَنْ) في شيءٍ من الصفاتِ إلا على المعنى الَّذِي نبأتُك به، وقد قالها الشاعرُ في (فِيَ) ولستُ أشتهيها، قالَ:

لوْ قلتَ ما في قومِها لمْ تَأْثمِ يَفْضُلُها في حَسَبٍ وَمِيْسَمِ[33]

... وإنمَّا جازَ ذلك في (في)؛ لأنَّك تجدُ معنى (مِن) أنَّه بعضُ ما أضيفت إليه؛ ألا ترى أنَّك تقولُ: «فينا صالحون وفينا دون ذلك، فكأنَّك قلتَ: منَّا، ولا يجوزُ أنْ تقولَ: في الدار يقولُ ذلك، وأنتَ تريدُ: في الدار من يقولُ ذلك، إنَّما يجوز إذا أضفتَ (في) إلى جنسِ المتروكِ»[34].

لكنَّ ما ذكره الفراء من حذف (من) الموصولة مع حرفي الجر (من) و(عن) لا يعني أنَّه يجعل جواز حذف الاسم الموصول مقتصراً على وروده بعد (مِنْ) و(في) فقط كما يفهم من كلمة (خاصة) فيما نقله أبو حيان، وهو قوله: «اتَّفقَ الكوفيون على أنَّ (مَنْ) تحذفُ وتضمرُ على معنى (الذي) مع (مِنْ) و(في) خاصة»، وإنَّما الظاهر أنَّه أراد أنَّ جواز حذف الموصول مع حروف الجر لا يكون إلا مع (من) و(في) خاصة دون باقي حروف الجر.

والدليل على ذلك أنَّ الفراء قدَّر حذف الموصول مع غير حروف الجر في مواضع عديدة[35]، منها قوله: «ومثله قول حسان:

أَمَنْ يَهْجُو رَسُولَ اللهِ مِنْكُمْ وَيَمْدَحُه وَيَنْصُرُهُ سَوَاءُ[36]

أراد: ومن ينصره ويَمدحه فأضمر (مَنْ) وقد يقع فِي وَهْم السَّامِعِ أن المدح والنصر لمن هَذِه الظاهرة. ومثله فِي الكلام: أكرِم مَن أتاكَ وأتى أباك، وأكرم مَن أتاك ولم يأت زيدًا، تريد: ومن لَمْ يأتِ زيدًا»[37].

وقال ثعلب: « اختصم عندي من يقوم ويقعد، قال: أجازه الفراء في الاستواء، وهو مثله في الحذف والإقرار»[38].

ومثل الفراء وثعلب ابن الأنباري؛ فإنَّه ذهب إلى تقدير موصول محذوف مع غير حروف الجر، ففي قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾[39] ذهب إلى أنَّ التقدير: التي اتخذت بيتاً[40].

المذهب الثاني: المنع مطلقاً، وهو مذهب المبرد[41] والزجاج[42] وابن السراج[43] والفارسي[44] وابن جني[45] وجمهور البصريين[46].

قال الزجاج في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾[47]: «وقيل: المعنى: وإذا رأيت مَا ثَمَّ رَأَيتَ نَعِيماً، وهذا غَلَطٌ؛ لأنَّ (ما) موصولة بقوله (ثَمَّ) على هذا التفسير، ولا يجوزُ إسقاطُ الموصولِ وتركُ الصلةِ»[48].

المذهب الثالث: جواز حذف الموصول الاسمي إن عطف على مثله، وهو ظاهر مذهب ابن مالك في كتابه شرح الكافية الشافية[49].

واستدل المجيزون مطلقاً بالسماع والقياس، أما السماع فاستدلوا بآيات من القرآن الكريم ستأتي مناقشتها في المبحث الثاني[50].

وأمَّا أدلتهم من الشعر فمنها:

- قول حسان بن ثابت رضي الله عنه:

فَمَنْ يَهْجُو رَسُولَ اللهِ مِنْكُمْ   وَيَمْدَحُه وَيَنْصُرُهُ سَوَاءُ(51)

والتقدير: ومن يمدحه وينصره(52).

- قول الشاعر:

فوالله ما نِلْتُم وما نِيلَ مِنكُمُ   بمعتدل وَفْق ولا مُتَقَارِبِ(53)

والتقدير: ما الذي نلتم(54).

- قول الشاعر:

مَا الذي دأبُهُ احتياطٌ وحزمٌ   وهواهُ أَطَاعَ يَسْتَوِيانِ(55)

والتقدير: والذي هواه أطاع(56).

- وممَّا استدل به ابن مالك قوله صلى الله عليه وسلم: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَة وَقَفَت الْمَلاَئِكَةُ عَلَى بَاب الْمَسْجِد يَكْتُبُونَ الأَوَّلَ فَالأَوَّلَ، وَمَثَلُ الْمُهَجِّرِ كَمَثَلِ الَّذي يُهْدِي بَدَنَةً، ثُمَّ كَالَّذِي يُهْدِي بَقَرَةً، ثُمَّ كَبْشاً، ثُمَّ دَجَاجَةً، ثُمَّ بَيْضَةً»(57).

قال ابن مالك: «فإنَّ فيه حذفَ الموصولِ وأكثرَ الصلة ثلاث مرات؛ لأنَّ التقديرَ: ثم كالذي يهدي كبشاً، ثم كالذي يهدى دجاجةً، ثم كالذي يهدى بيضةً، وإذا حذف الموصول وأكثر الصلةفأن يحذف الموصول وتبقى الصلةُ بكمالها أحقُّ بالجواز وأولى»(58).

وأما القياس فاستدلوابه من وجوه:

الأول: قياسها على (أنْ) الموصولة، فحذفها مع الاكتفاء بصلتها جائز بالإجماع، ودلالة صلة (أنْ) عليها أضعف من دلالة صلة الموصول الاسمي عليه؛ لأنَّ صلة الموصول الاسمي مشتملة على ضمير يعود إليه بخلاف (أنْ)(59).

وخالف أبو حيان ابن مالك في حكايته الإجماع على حذف (أنْ) مع بقاء صلتها؛ لأنَّ الخلاف فيها حاصل[60].

الثاني: قياس الموصول الاسمي وصلته على المضاف والمضاف إليه، فالموصول كالمضاف وصلته كالمضاف إليه، وحذف المضاف جائز فكذلك ما أشبهه[61].

الثالث: قياس حذف الموصول على بعض أجزاء الكلمة، قال الرضي: «ولا وجهَ لمنع البصريين من ذلك من حيث القياس؛ إذ قد يُحذفُ بعضُ حروفِ الكلمة، وإنْ كانتْ فاءً أو عيناً؛كشية وسَه، وليس الموصول بألزق منهما»[62].

وقد حمل البصريون المانعون أدلة المجيزين على أوجه أخرى غير حذف الموصول:

فذهب المبرد في بعض الشواهد السابقة كقول الشاعر:

فَمَنْ يَهْجُو رَسُولَ اللهِ مِنْكُمْ وَيَمْدَحُه وَيَنْصُرُهُ سَوَاءُ[63]

إلى أن (من) نكرة موصوفة وما بعدها صفة لها، ثم حذفت (من) الثانية وأقيم الوصف مقامها، فكأنه قيل: وواحد يمدحه وينصره، والصفة توضع موضع الموصوف إذا دلت عليه[64].

ومما استدل به المبرد على حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ﴾[65]، وتابعه في ذلك ابن السراج[66] والفارسي[67] وابن جني[68].

وحملوا بعض الأبيات الشعرية على الضرورة الشعرية[69].

والذي يظهر صحة مذهب من أجاز حذف الموصول؛ لأمرين:

الأول: صحة الشواهد التي استدلَّ بها المجيزون على جواز الحذف، ومن تلك الشواهد آيات من القرآن الكريم ترجح حملها على حذف الموصول، وسيأتي تفصيل ذلك عند دراسة الآيات التي حملت على حذف الموصول.

الثاني: قوة أدلة المجيزين القياسية؛ فالموصول الاسمي وصلته كالموصول الحرفي وصلته، ولا فرق بينهما، فإذا جاز حذف الموصول الحرفي فالموصول الاسمي بمنزلته، وأمَّا التلازم بين الموصول وصلته فهو كالتلازم بين المضاف والمضاف إليه، وحذف المضاف جائز باتفاق.

وممَّا تجدر الإشارة إليه أن ابن مالك(70) والرضي(71) وغيرهما(72) ذهبوا إلى أنَّ الألف واللام - عند من يرى أنَّها من الموصولات الاسمية- يمتنع حذفها، ولا تدخل في الخلاف المذكور سابقاً، فلا يجوز أن تقول: جاء الضارب زيداً ومكرم خالداً، تريد: والمكرم، ولم يذكروا علة لذلك، وسيأتي في دراسة الآيات التي حملت على حذف الموصول أن من المتأخرين من قدر (أل) الموصولة محذوفة.

المبحث الثاني:
الآيات التي قيل فيها بحذف الموصول الاسمي

المطلب الأول:
الآيات التي قيل فيها بحذف الموصول الخاص

حذف (الذي):

وقفت على خمسة مواضع قُدِّر فيها حذف الموصول الخاص (الذي)، وهي:

1 - قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا ﴾(73).

أشكل إعراب هذه الآية على النحويين(74)، وتعددت فيها أقوالهم؛ لمجيء (أيّ) مضمومة مع أنَّ الظاهر فيها أن تكون منصوبة على أنَّها مفعول به للفعل (لننزعنَّ).

والقول الذي يخص مسألة حذف الموصول هو قول الخليل، فإنَّه ذهب إلى أنَّ (أيُّهم) استفهامية، وهي مبتدأ خبره (أشد)، والجملة محكية لقول محذوف مع موصول، والتقدير: ثم لننزعن من كل شيعة الذي يقال له: أيُّهم أشد؟

وقول الخليل حكاه سيبويه عنه، قال: «وزعمَ الخليلُ أنَّ (أيُّهم) إنَّما وقعَ في (اضربْ أيُّهم أفضلُ) على أنَّه حكاية، كأنَّه قالَ: اضربْ الذي يقالُ له أيُّهم أفضلُ، وشبهه بقول الأخطل:

ولقَدَ أَبيتُ مِنَ الفتاةِ بمنزلٍ فأبيتُ لا حَرِجٌ ولا محرومُ[75]»[76].

والتقدير في البيت: فأبيتُ بمنزلة الذي يقال له لا هو حرجٌ ولا هو محرومٌ[77].

وممن عزا إلى الخليل تقدير موصول مع قول محذوف الزجاج[78] وابن السراج[79] والنحاس[80] وجماعة من النحويين[81].

واختار الزجاج[82] وابن السراج[83] تخريج الآية على قول الخليل.

وضُعِّف قول الخليل بأنَّ فيه حذفاً كثيراً متكلفاً؛ فالقول الذي يصح حذفه هو القول الواقع في غير صلة الموصول، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ﴾[84] وأمَّا حذف الصلة والموصول معاً فبعيد[85].

ويلزم منه أيضاً إبطال عمل العوامل؛ لجواز إضمار القول بينها وبين معمولها[86].

قال سيبويه: «وتفسيرُ الخليلِ - رحمه الله - ذلك الأوّلُ بعيدٌ، إنَّما يجوزُ في شعرٍ أو في اضطرارٍ، ولو ساغَ هذا في الأسماءِ لجازَ أنْ تقولَ: (اضربِ الفاسقُ الخبيثُ)؛ تريد: الذي يقال له الفاسقُ الخبيثُ»[87].

وفي إعراب (أيُّهم) أقوال أخرى، منها:

الأول: أنَّ (أيُّهم) موصولة مبنية على الضم في محل نصب، وهي مفعول به للفعل (لننزعنَّ)، والتقدير: ثم لننـزعن من كل شيعة أيُّهم هو أشد على الرحمن عتيًّا.

ووجه بناء (أيُّهم) هنا أنَّها أضيفت وصلتها جملة اسمية قد حذف صدرها، وبحذف صدرها نقصت وخرجت عن نظائرها.

وهـذا القـول هـو قـول سيبويه[88] والأخفش[89]، واختـاره الزجاجي[90] وابن الحاجب[91]، وعزي إلى جمهور البصريين[92].

وخالف بعض النحويين سيبويه فيما ذهب إليه؛ لأنَّه يذهب إلى إعراب (أي) وهي مفردة؛ لأنَّها تضاف، فكيف يذهب إلى بنائها وهي مضافة؟![93].

الثاني: أنَّ (أيُّهم) استفهام، وهي مبتدأ خبره (أشدُّ)، وعلق الفعل (لننزعنَّ) بالاستفهام.

وهذا القول حكاه سيبويه[94] وجماعة من النحويين[95] عن يونس، وجاز تعليق (لننزعنَّ) وهو ليس من أفعال القلوب؛ لأنَّ يونس يجيز تعليق جميع الأفعال[96]، وذهب بعضهم إلى أنَّه عُلِّق؛ لأنَّ فيه معنى التمييز، والتمييز قريب من معنى العلم[97].

وضُعِّف قول يونس بأنَّ التعليق لا يكون إلا في أفعال القلوب[98].

الثالث: كالقول السابق في أنَّ(أيُّهم) استفهام، وهي مبتدأ خبره (أشد)، إلا أنَّ مفعول (لننزعنَّ) قوله: ﴿مِن كُلِّ شِيعَةٍ﴾، و(من) صلة.

وهـذا القـول عـزي إلـى الكسائي[99] والأخفش[100]، وجوزه الفراء[101].

وضُعِّف هذا القول بأنَّ المعنى عليه يخالف المعنى الذي جاء به تفسير الآية؛ فالنزع على هذا التخريج للعموم، والذي جاء به التفسير أنَّه لبعضهم لا لعمومهم[102].

وظاهر مما سبق أنَّ الأقوال في الآية غير قول سيبويه ومن تابعه جعلت (أيهم) معربة، وخرَّجت الآية على غير ظاهرها الذي هو وقوع (أيهم) مفعولة لقوله: (لننزعنَّ)، ومن ثمَّ جاءت هذه الأقوال ضعيفة متكلفة، بخلاف قول سيبويه فإنَّه حمل الآية على ظاهرها، وجعل (أيّهم) مبنية، ومذهبه في بناء (أيّ) في هذه الصورة يدعمه السماع والقياس.

2 - قوله تعالى: ﴿وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ﴾[103].

ذهب ابن مالك إلى أنَّ في الآية موصولاً محذوفاً، والتقدير: بالذي أنزل إلينا والذي أنزل إليكم.

وعدَّ ابن مالك هذه الآية أقوى الحجج السماعية في جواز حذف الموصول[104].

والذي دعا إلى تقدير موصول محذوف أنَّ المنزل إلى المسلمين غير المنزل إلى غيرهم من أهل الكتاب[105].

ومن العجيب أنِّي لم أجد من تعرض لذكر حذف الموصول في هذه الآية في كتب إعراب القرآن والتفاسير إلا ما كان من أبي حيان الذي ذكر حذف الموصول فيها عند حديثه عن حذف الموصول[106] في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾[107] وتابعه في ذلك بعض المتأخرين[108].

3 - قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ جَاعِلِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجۡنِحَةٍ مَّثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ يَزِيدُ فِي ٱلۡخَلۡقِ مَا يَشَآءُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ قَدِيرٌ﴾[109].

قرأ الضحاك: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ فَاطِرِ﴾[110]، وعُزي إلى الرازي أن الفعل الماضي صلة لموصول محذوف، والتقدير: الحمد لله الذي فطر[111]، ولم أجده في تفسيره[112].

وهذا التوجيه تؤيده قراءة: (**الحمد لله الذي فطر السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وجعل**)[113] بالتصريح بالاسم الموصول[114].

وردَّه العكبري؛ لعدم موافقته مذهب البصريين في حذف الموصول[115].

وفي القراءة توجيهان آخران:

أحدهما: أنَّ الجملة حال بإضمار (قد).

وهذا التوجيه جوزه العكبري[116] وأبو حيان[117] والسمين[118].

والآخر: أنَّه خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: هو فطر.

وهذا التوجيه جوزه العكبري[119] والسمين[120]، واختاره أبوحيان[121].

والذي يظهر أن أقوى ما تحمل عليه القراءة هو جعل جملة (فطر) خبراً لمبتدأ محذوف؛ لأمرين:

الأول: أنَّ تقدير الجملة فيها مزيد ثناء على الله - سبحانه وتعالى-، وذكر للنعمة التي يحمد بها؛ لتضمنها الضمير، فيكون الثناء جملة بعد جملة[122].

الثاني: أنَّ حذف المبتدأ متفق على جوازه عند الجميع، والحمل على المتفق عليه أولى.

4 - قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدْقِ إِذْ جَآءَهُۥٓ ۚ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[123].

اختلف العلماء في المعنيّ بقوله تعالى: ﴿وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾، فمنهم من ذكر بأن المعني به المصدِّق غير المعنيّ بـ (الذي جاء بالصدق)، فألزم

حينئذ بعض العلماء إضمار الاسم الموصول (الذي)، قال البيضاوي: «وقيل الجائي هو الرسول، والمصدق أبو بكر، رضي الله عنه، وذلك يقتضي إضمار (الذي)»[124]؛ فيكون التقدير: والذي جاء بالصدق والذي صدّق به أولئك هم المتقون[125].

وتفصيل القول أنَّ في دلالة (والذي) خلافًا بين العلماء على النحو الآتي:

الأول: أنه على أصله دال على المفرد، واختلف في المراد بالذي جاء بالصدق والمراد بـ(صدق به) على قولين:

أحدهما: أنَّ المعني بهما واحد، وهو الرسول، صلى الله عليه وسلم، فهو الذي جاء بالصدق وصدق به[126].

والآخر: أنَّ المعني بهما مختلف، فقيل: الذي جاء بالصدق هو محمد صلى الله عليه وسلم، والذي صدقه هو أبو بكر والصحابة، رضي الله عنهم.

وقيل: الذي جاء بالصدق هو محمد، صلى الله عليه وسلم، والذي صدقه هو علي بن أبي طالب، رضي الله عنه.

وقيل: الذي جاء بالصدق هو جبريل، عليه السلام، والذي صدق به هو محمد، صلى الله عليه وسلم[127].

وعلى هذا القول الآخر - وهو أنَّ المعني بهما مختلف بالأقوال المذكورة فيه - قدَّر بعضهم موصولاً محذوفاً كما ذكر ذلك البيضاوي والشهاب الخفاجي[128] والألوسي[129].

الثاني: أن لفظه مفرد ومعناه جمع، وذكر فيه عدة أوجه:

الأول: أنه جنس دال على الجماعة؛ كأنه قيل: والفريق. ويدل عليه الخبر بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾، واختاره الفراء[130] والزجاج[131] وجماعة من المعربين[132].

الثاني: أنه قُصد به الجزاء، وما كان كذلك كثر فيه وقوع (الذي) موقع (الذين)[133]. وهذا التوجيه ذهب إليه الأخفش[134].

الثالث: أنه مقتطع من (الذين)، وحذف النون لطول الاسم[135]. وهو المفهوم من كلام أبي عبيدة، قال: ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدۡقِ ﴾ في موضع الجميع (وصدق به) قال الأشهب بن رميلة[136]:

وإنَّ الذي حانتْ بفلجٍ دماؤهم   هم القومُ كلُّ القومِ يا أم خالدِ[137]

وضعّفه ابن عطية وأبو حيان والسمين؛ لأنّه لو كان مراداً لكان الضمير مجموعاً- أي: جاؤوا – كما جمع في قول الأشهب السابق، وفي قوله تعالى[138]: ﴿وَخُضۡتُمۡ كَٱلَّذِى خَاضُوٓاْ ﴾[139].

ورجح الطبري[140] وابن عطية[141] أن المراد هو عموم من دعا إلى توحيد الله وتصديق رسوله؛ لورودها عقيب قوله تعالى: ﴿فَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدۡقِ إِذۡ جَآءَهُۥٓ ﴾؛ لأنَّ في هذه الآية ذماً للمفترين عليه المكذبين به فيحسن أن يكون عقب ذلك مدح من كان بخلاف هؤلاء من المؤمنين عامة.

واستدلوا أيضاً على إرادة الجمع بقراءة ابن مسعود: (**والذين جاؤوا بالصدق وصدقوا به**)[142].

والراجح عندي أنَّه لا موصول محذوف في الآية، بل البيضاوي الذي أشار إليه لم يجزه في هذه الآية[143]، وحكم عليه بعضهم بالضعف، وأنَّ المعنى لا يأبى الإخبار عن الموصول بالجمع لما في الجمع من التعظيم[144].

أما أغلب العلماء فعرضوا للاختلاف بين ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدۡقِ ﴾ وبين ﴿وَصَدَّقَ بِهِۦٓ ﴾ ولم يذكروا حذفًا للموصول، وغاية ما يتحدثون به هو توزيع الصلة؛ لاختلاف المقصود بين المعطوف والمعطوف عليه في جملة الصلة، ومن هؤلاء أبو حيان الذي حمل كلام الزمخشري في الآية

على التوزيع[145]، ورأى ألا تحمل الآية عليه، بل المعطوف على الصلة صلة لمن له الصلة الأولى[146].

5 – قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ۚ بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[147].

عزا أبو البركات الأنباري إلى الكوفيين أنَّهم يقدرون موصولاً محذوفاً في قوله تعالى: ﴿يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾، والتقدير: كمثل الحمار الذي يحمل[148].

ولم أقف على من عزا إليهم هذا القول غيره، وربما اعتمد الأنباري على كلام الفراء في الآية، فإنَّه ذكر مصطلح الصلة لكنه لم يرد به صلة الموصول، وإنَّما أراد به نعت النكرة، قال الفراء: «(يحمل) من صلة (الحمار)؛ لأنَّه في مذهب نكرة، فلو جعلتَ مكانَ (يحمل): (حاملًا) لقلت: كمثل الحمار حاملًا أسفاراً»[149].

قال النحاس معقباً على كلام الفراء، ومبيناً مراده بالصلة: «وزعم الكوفيون أنَّ (يحمل) صلة للحمار؛ لأنَّه بمنزلة النكرة، وهم يسمون نعت النكرة صلة، ثمّ نقضوا هذا، فقالوا: المعنى: كمثلِ الحمارِ حاملاً أسفاراً»[150].

وممن ذكر مصطلح الصلة ابن الأنباري في كتابه: (إيضاح الوقف والابتداء)[151]، ولم يصرح بتقدير الموصول، ويبدو أنَّه يريد ما أراده الفراء، وقد جاء في بعض نسخ كتابه مكان (صلة) (صفة)[152].

وتابع الزمخشري[153] والمنتجب[154] الفراء في جواز أن يكون (يحمل) صفة للحمار؛ لأن اللام فيه للجنس.

والذي عليه أكثر المعربين أنَّ (يحمل) في موضع نصب حال من (الحمار)[155]، وهو أرجح من جعله صفة للحمار؛ لضعف التأويل في تقدير تنكير المعرف بأل الجنسية[156].

حذف (التي):

وقفت على موضعين قُدِّر فيها حذف الموصول الخاص (التي)، هما:

6 – قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗا﴾[157].

ذهب أبو بكر الأنباري إلى أنَّ قوله ﴿ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗا﴾ صلة لموصول محذوف، والتقدير: التي اتخذت بيتاً[158].

وبناء على هذا الوجه لا يحسن الوقف على (العنكبوت)؛ لأنَّ القصد تشبيه بيتها الذي لا يقيها من شيء بالآلهة التي لا تضر ولا تنفع[159].

وعزي هذا القول إلى الفراء[160] وليس في معانيه[161]، وعزي أيضاً إلى ابن درستويه[162].

وفي قوله: ﴿ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗا﴾ وجهان آخران:

أحدهما: أن تكون الجملة حالاً من (العنكبوت).

والآخر: أن تكون صفة لها؛ لأنَّ (أل) في العنكبوت لبيان الجنس، واختاره الألوسي[163].

وهذان الوجهان جائزان في كل الجمل التي تقع بعد المعرف بأل الجنسية، والحال أرجح كما مرَّ سابقاً[164].

7 – قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ بَنَىٰهَا﴾[165].

عزا الزجاج إلى بعض النحويين القول بتقدير موصول قبل قوله: (بناها)، والتقدير: أم التي بناها[166].

وعزا الرازي هذا القول إلى أبي حاتم السجستاني، وعليه يكون الوقف على قوله: (بناها)[167]، وربما نقله الرازي عن كتاب أبي حاتم السجستاني في الوقف والابتداء[168].

وفي هذا الموضع قولان آخران:

أحدهما: أن (بناها) مستأنف، وكأنَّه قيل: كيف خلقها؟ فقيل: بناها.

وهذا التوجيه ذهب إليه الفراء[169] والزجاج[170] والأنباري[171] والعكبري[172] والمنتجب[173].

وعلى هذا التوجيه يكون الكلام قد تمَّ عند قوله: ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُ﴾[174].

الثاني: أن (بناها) في موضع نصب حال، وصاحب الحال الضمير في قوله: (أشدُّ).

وهذا التوجيه جوزه العكبري[175]، وضعفه المنتجب؛ لعدم الفائدة من جهة المعنى[176].

والذي يظهر لي أنَّ حمل الآية على أنَّ (بناها) مستأنف هو الأقوى؛ لصحة المعنى عليه، وسلامته من المآخذ.

حذف (الذين):

وقفت على موضعين قُدِّر فيها حذف الموصول الخاص (الذين)، وهما:

8 – قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[177].

اختلف النحويون في إعراب (يودُّ)؛ وذلك لاتصال إعرابه بقوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ﴾، وفي قول منها ذهب بعضهم إلى تقدير موصول محذوف، وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

الأول: أن يكون قوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ﴾ منقطعاً من أفعل التفضيل (أحرص)، والكلام قد تم عند قوله: (حياة)، ثم استؤنف الإخبار عن طائفة من المشركين بأنَّهم يود أحدهم، وعليه فـ(يودُّ) صفة لمبتدأ محذوف خبره قوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ﴾، والتقدير: ومن الذين أشركوا قوم يود أحدهم[178].

وهذا القول ذكره النحاس وضعَّفه؛ لكون المعنى في الآية لا يحتمله[179].

الثاني: أن يكون قوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۚ﴾ داخلاً تحت أفعل التفضيل (أحرص)؛ وفيه تقديرات:

منها: أن يكون محمولاً على المعنى، فمعنى (أحرصَ الناس): أَحْرَصَ من الناسِ، والتقدير: أحرصَ من الناسِ ومِن الذين أشركوا[180].

ومنها: أن يكون حَذَفَ من الثاني لدلالةِ الأولِ عليه، والتقديرُ: ولتجدنَّ اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا[181].

وعلى هذا الوجه عزا العكبري[182] والسمين[183] وابن عادل[184] إلى الكوفيين القول بأنَّ (يودُّ) صلة لموصول محذوف، وذلك الموصول صفة لقوله: ﴿ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ﴾، والتقدير: ومن الذين أشركوا الذين يودُّ أحدهم.

وفي (يود) وجهان آخران:

أحدهما: أنَّه حال، وصاحب الحال الضمير في قوله: (لتجدنهم)؛ أي: ولتجدنَّهم وادّاً أحدهم[185]، وقيل: إنَّه ﴿ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ﴾، والعامل فيه (أحرص) المحذوف[186]، وقيل: إنَّه فاعل (أشركوا)[187].

والآخر: أنَّه مستأنفٌ؛ وهذا الاستئناف للإخبار وتبيين حالهم في ازدياد حرصهم على الحياة[188].

والراجح - فيما يظهر لي - إعراب (يودُّ) حالاً أو حمله على الاستئناف؛ لأنَّ إعرابه على أحد هذين الوجهين لا تقدير فيه، وهو صحيح معنى وصناعة، بخلاف القول بتقدير موصول فإنَّه ظاهر التكلف.

وأشير إلى أنِّي لم أقف على من قال بحذف الموصول قبل العكبري فضلاً عن الوقوف عليه عند الكوفيين كالفراء وابن الأنباري، والظاهر أنَّ العكبري ومن تابعه جوَّزوا هذا الوجه حملاً على مذهب الكوفيين في إجازتهم حذف الموصول الاسمي، ولم يقل به أحدهم.

9 - قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُصَّدِّقِينَ وَٱلْمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقْرَضُواْ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَٰعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾[189].

ذهب أبو حيان[190] والسمين[191] إلى أنَّ قوله: ﴿وَأَقْرَضُواْ ٱللَّهَ﴾ صلة لموصول محذوف، والتقدير: والذين أقرضوا.

والذي دعا أبا حيان إلى تقدير موصول محذوف هو أنَّه يرى عدم صحة ما ذهب إليه الفارسي[192] والزمخشري[193] وجمهور المعربين[194]؛ من أنَّ قوله: ﴿وَأَقْرَضُواْ ٱللَّهَ﴾ معطوف على اسم الفاعل في قوله: ﴿ٱلْمُصَّدِّقِينَ﴾؛ لأنَّه لما وقع صلة لـ (أل) حل محل الفعل، وكأنه قيل: إن الذين صدَّقوا وأقرضوا.

ووجه فساده عنده أن المعطوف على الصلة صلة مثله، وقد فصل بينهما بمعطوف وهو قوله: ﴿وَٱلْمُصَّدِّقَٰتِ﴾[195].

وأجيب عما ذكره أبو حيان بأحد وجهين:

أحدهما: أنَّ الواو في قوله: ﴿وَٱلْمُصَّدِّقَٰتِ﴾ بمعنى (مع) وليست عاطفة، والتقدير: إن الذي تصدقوا مع المتصدقات، فالمتصدقات من تمام الصلة، ويكون (أقرضوا) عطفا عليه بعد تمام الصلة من غير مانع ولا فاصل[196].

والآخر: أنَّه محمول على المعنى، وكأنه قيل: إن الذين تصدقوا وتصدقن وأقرضوا، فهو عطف على الصلة من حيث المعنى[197].

وجوَّز أبو البركات الأنباري[198] وجماعة من المعربين[199] وجهاً ثالثاً وهو أن يكون قوله: ﴿وَأَقْرَضُواْ﴾ بين اسم (إنَّ) وخبرها، وهو قوله: ﴿يُضَٰعَفُ لَهُمْ﴾، وجاز الاعتراض لأنَّه يؤكد الأول، والتقدير: إن المصَّدقين والمصَّدقات وقد أقرضوا الله قرضاً حسناً يُضاعف لهم[200].

والذي يظهر أن حمل القراءة على حذف الموصول هو الأولى؛ لسلامته من الضعف والتكلف، وصحة المعنى عليه.

المطلب الثاني:
الآيات التي قيل فيها بحذف الموصول المشترك

حذف (من):

وقفت على عشرة مواضع قُدِّر فيها حذف الموصول المشترك (مَنْ)، وهي:

10 - قوله تعالى ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ ﴿٤٤﴾ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَآئِكُمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا ﴿٤٥﴾ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾[201].

ذهب الفراء إلى أنَّ قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ﴾ يجوز أن يكون صلة لموصول محذوف، وهذا الموصول مبتدأ خبره قوله: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾، والتقدير: من الذين هادوا من يحرِّفون الكلم.

قال الفراء: «إنْ شئتَ جعلتَها متصلةً بقوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾، وإنْ شئتَ كانت منقطعةً منها مستأنفةً، ويكونُ المعنى: مِن الذين هادوا مَنْ يحرِّفون الكلمَ. وذلك من كلامِ العربِ أنْ يضمروا (مَنْ) في مبتدأ الكلام، فيقولون: منَّا يقول ذلكَ، ومنا لا يقوله»[202].

وجوز المنتجب أن تكون (من) عند الفراء موصوفة لا موصولة[203]، وهو مخالف لما عليه أكثر المعربين من أنَّ (مَنْ) عند الفراء موصولة[204].

وممن جوز هذا الوجه متابعاً الفراء الطبري[205] ومكي[206].

وذكر الشهاب الخفاجي[207] والألوسي[208] أنَّ (من) وردت في مصحف حفصة - رضي الله عنها -، وذلك يؤيد القول بحذف الموصول.

ورد الزجاج هذا القول؛ لأنّه لا يجوز حذف الموصول وبقاء صلته[209].

وفي الآية توجيهات أخرى؛ منها:

الأول: أن يكون قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ﴾ في محل رفع صفة لموصوف محذوف، وهذا الموصوف مبتدأ خبره قوله: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾، والتقدير: من الذين هادوا قوم يحرفون.

وهذا التوجيه ذهب إليه الأخفش[210]، واختاره الزجاج[211] والفارسي[212] وأبو حيان[213]، وجوزه مكي[214] والزمخشري[215] وجماعة من المعربين[216].

الثاني: أن يكون قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ﴾ متعلقاً بمحذوف هو حال من الضمير في ﴿هَادُوا۟﴾، وقوله: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: هم الذين هادوا، أو يكون قوله: ﴿وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ﴾ حالاً من الضمير في قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا﴾، أو يكون متعلقاً بـ(نصيراً) من قوله: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾.

وهذا التوجيه مع اختلاف إعراب قوله: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ جوزه الفارسي[217] وأبو حيان[218] وجماعة من المعربين[219].

والراجح فيما أراه هو جعل ﴿يُحَرِّفُونَ﴾ في محل رفع صفة لموصوف محذوف، وهذا الموصوف مبتدأ خبره قوله: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ لأمرين:

الأول: أنَّ هذا التقدير يجعل الآية متفقة مع قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾[220] فكما أنَّ قوله: (يحرفون) في هذه الآية صفة لقوله: ﴿سَمَّٰعُونَ﴾، والتقدير: ومن الذين هادوا فريق سمّاعون للكذب، سمّاعون لقوم آخرين لم يأتوك، يحرفون الكلم كذلك يكون في آية النساء صفة لقوم[221].

الثاني: أن حذف الموصوف لا خلاف فيه، وحمل الآية على وجه متفق عليه أولى.

11 - ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾[222].

ذهب الفراء إلى تقدير ﴿مَّن﴾ موصولة قبل قوله: ﴿لَيُؤْمِنَنَّ﴾، والتقدير: إلا من ليؤمنن قبل موته[223].

وقوله: ﴿لَيُؤْمِنَنَّ﴾ جواب قسم محذوف، والجملة القسمية صفة للموصول المحذوف ﴿مَّن﴾[224].

وتابع الطبري الفراء فيما ذهب إليه[225]، وعزي أيضاً إلى الكوفيين[226].

وذهب سيبويه[227] والأخفش[228] والزجاج[229] وكثير من المعربين[230] إلى أنَّ الموصوف المحذوف (واحد) أو (أحد)، والتقدير: ومَا منهم من واحد إلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ.

قال سيبويه: «وسمعنا بعضَ العربِ الموثوقِ بهم يقولُ: ما منهم ماتَ حتى رأيتُه في حال كذا وكذا، وإنَّما يريد: ما منهم واحدٌ ماتَ. ومثلُ ذلك قولُه - تعالى جده -: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾»[231].

وظاهرٌ أنَّ الخلاف بين النحويين في هذه الآية مماثلٌ لاختلافهم في قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[232]؛ لوقوع المحذوف المقدر بعد (من) الجارة، والراجح كما سبق هو تقدير موصوف المحذوف؛ لاتفاق البصريين والكوفيين جميعاً على جواز ذلك الحذف دون حذف الموصول، وحمل الآيات على المتفق عليه أولى.

12 - ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذْنَا مِيثَٰقَهُمْ﴾[233].

اختلف النحويون في إعراب قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟﴾، فعزا مكي[234] والأنباري[235] وجماعة من المعربين[236] إلى الكوفيين

أنَّهم يقدرون (من) الموصولة قبل قوله: ﴿أَخَذْنَا﴾، وهذا الموصول المحذوف مبتدأ خبره قوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ﴾، والتقدير: ومن الذين قالوا: إنَّا نصارى مَنْ أخذنا ميثاقهم، وعلى ذلك يكون الضمير في قوله: ﴿مِيثَٰقَهُمْ﴾ يعود إلى (من) المحذوفة.

وعزا المنتجب هذا القول إلى الكسائي خاصة[237].

وفي هذا الموضع توجيهات أخرى، منها:

الأول: أن يكون الجار والمجرور في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ﴾ متعلقاً بقوله: ﴿أَخَذْنَا﴾، والتقدير: وأَخَذْنا من الذين قالوا: إنَّا نصارى ميثاقهم.

وهذا القول ذهب إليه الأخفش[238] والنحاس[239] وجماعة من المعربين[240].

وجوَّز الزمخشري أن يكون متعلقاً بقوله: ﴿أَخَذْنَا﴾ على تقدير: وأخذنا من النصارى ميثاقاً مثلَ ميثاق بني إسرائيل، وعلى هذا التقدير يكون الضمير في قوله: ﴿مِيثَٰقَهُمْ﴾ ليس عائداً على النصارى بل على بني إسرائيل[241].

الثاني: أن يكون متعلقاً بمحذوف هو خبر لمبتدأ محذوف قامَتْ صفته مَقامه، والتقدير: ومن الذين قالوا إنّا نصارى قومٌ أخذنا ميثاقهم.

وهذا التوجيه جوزه المنتجب[242] والسمين[243].

والراجح - فيما يظهر لي - هو جعل الجار والمجرور متعلقاً بقوله: (أخذنا) ؛ لسلامته من حيث المعنى وعطف هذه الجملة على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[244]، ولسلامته أيضاً من تقدير محذوف، وما لا تقدير فيه أولى.

13 - ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾[245].

ذهب الفراء[246] والطبري[247] إلى تقدير موصول محذوف في قوله: ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾، والتقدير: ومن عبد الطاغوت.

وجوّز هذا الوجه أبو حيان[248] والسمين[249].

قيل: ويؤيد هذا الوجه قراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: (**ومَنْ عبد**) بإظهار (من)[250].

وذهب الأخفش[251] والنحاس[252] والفارسي[253] وكثير من المعربين[254] إلى أن جملة: ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ معطوفة على جملة الصلة قبلها، والتقدير: من لعنه الله وعبد الطاغوت، وأفرد الضمير في قوله: (عبد) مراعاة للفظ (من)[255].

والذي يظهر أنَّ حمل الآية على هذا الوجه أولى من حملها على تقدير موصول محذوف؛ لصحة المعنى على هذا الوجه، وسلامته من التقدير والخلاف.

14 - ﴿سَوَآءٞ مِّنكُم مَّنۡ أَسَرَّ ٱلۡقَوۡلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنۡ هُوَ مُسۡتَخۡفِۢ بِٱلَّيۡلِ وَسَارِبُۢ بِٱلنَّهَارِ﴾[256].

اختلف المعربون في توجيه قوله: ﴿وَسَارِبُۢ﴾؛ وذلك أنَّ (سواء) بمعنى الاستواء يقتضي ذكر شيئين، وإذا كان (سارب) معطوفاً على جزء الصلة فإنَّه يكون شيئاً واحداً.

وبناء على ما سبق جوَّز أبو حيان[257] والسمين[258] أن يكون قوله: ﴿وَسَارِبُۢ بِٱلنَّهَارِ﴾ على حذف (من) الموصولة، والتقدير: ومن هو سارب، على مذهب الكوفيين في إجازتهم حذف الموصول الاسمي، بل إنَّ أبا حيان يرى أنَّ ظاهر الآية والتقسيم يقوي هذا التوجيه[259].

وضعَّفه الألوسي؛ لأنَّ فيه حذف الموصول مع صدر الصلة، واجتماع حذفهما بعيد[260].

وفي إعراب قوله: ﴿وَسَارِبُۢ بِٱلنَّهَارِ﴾ وجهان آخران:

أحدهما: أن يكون معطوفاً على (مَنْ) من قوله: ﴿وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِٱلَّيْلِ﴾ فيصح التقسيم المذكور في قوله: ﴿ سَوَآءٌ ﴾، والتقدير: سواء شخص هو مستخف بالليل، وشخص هو سارب بالنهار[261].

والآخر: أن يكون معطوفاً على ﴿مُسْتَخْفٍ﴾ وحده،وعليه يكون المراد بـ (من) اثنين، والتقدير: سواء منكم اثنان: مستخف بالليل، وسارب بالنهار[262].

وهذا التوجيه والذي قبله جوزهما الزمخشري[263] وأبو حيان[264] وجماعة من المعربين[265].

وعزي إلى ابن عباس أن المستخفي والسارب رجل واحد، وعليه يجوز أن يكون المراد بـ (من) واحداً[266].

والراجح فيما يظهر لي أن يكون (سارب) معطوفاً على (مَنْ)؛ لصحة المعنى عليه، وسلامته من التأويل أو تقدير محذوف.

15 - ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴾[267].

ذهب الفراء[268] والطبري[269] إلى تقدير (من) موصولة، والتقدير عنده: ما منكم إلا من يردها[270].

وذهب الزجاج[271] والزمخشري[272] وأكثر المعربين[273] إلى تقدير موصوف محذوف يكون مبتدأ، و(منكم) صفته، والتقدير: مامنكم أحدٌ إلا واردها.

والراجح هو تقدير (من) موصوفة، وقد مر نظيرها.

16 - ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِى ٱلْأَسْوَاقِ ﴾[274].

ذهب الفراء[275] والطبري[276] إلى أنَّ قوله: ﴿إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ﴾ صلة لموصول محذوف، والتقدير: إلا مَنْ إنهم ليأكلون الطعام.

وردَّ الزجاج هذا القول؛ لأنَّه لا يجوز حذف الموصول عنده[277]، وضعَّفه أبو حيان للعلة نفسها[278].

وفي موضع الجملة قولان آخران:

أحدهما: أن تكون في موضع نصب صفة لمفعول ﴿أَرْسَلْنَا﴾ المحذوف، والتقدير: وما أَرْسَلْنَا من قبلك رُسلاً إلا إنَّهم يأكلون الطعام، ودلَّ على المحذوف قوله: ﴿مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾، وقدَّر بعضهم الموصوف المحذوف: أحداً[279].

وهذا التوجيه ذهب إليه الزجاج[280] والنحاس[281] والزمخشري[282] وجوزه بعض المعربين[283].

الثاني: أن تكون في موضع نصب على الحال، والتقدير: وما أَرْسَلْنَا من قبلك رُسلاً إلا وهم يأكلون، وصاحب الحال الموصوف المحذوف، وجاز كونه صاحب الحال وهو نكرة؛ لقربه من المعرفة بالصفة[284].

وهذا التوجيه جوزه العكبري[285] والمنتجب[286] واختاره أبوحيان[287].

وردَّه بعضهم بأنَّ ما بعد (إلا) صفة لما قبلها[288].

والذي يظهر لي أنَّ حمل القراءة على الوجهين الآخرين أولى من حملها على حذف الموصول؛ لأنَّ حمل القراءة على وجه متفق على صحته أولى خاصة مع سلامته من حيث المعنى والصناعة.

17 - ﴿وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[289].

استُشكل في الآية كيف وَصَفهم الله - تعالى - بأنهم لا يُعجزون في الأرض ولا في السماء، وهم ليسوا من أهل السماء؟![290].

ومن أجل ذلك ذهب الفراء[291] والطبري[292] إلى تقدير موصول محذوف في قوله: ﴿وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾، وخبره أيضاً محذوف، والتقدير:

وما أنتم بمعجزين في الأرض ولا مَنْ في السماء بمعجز، والموصول المحذوف معطوف على قوله: ﴿وَمَآ أَنتُم بِمُعۡجِزِينَ﴾.

وهذا التوجيه يقويه التفسير المروي عن ابن عباس والكلبي[293]، قال الواحدي: «قال ابن عباس: يريد: لا يُعجزني أحدٌ من أهل الأرض، ولا من أهل السماء»[294].

وذكر أبو حيان أنَّ بعضهم قدر موصولين محذوفين؛ أي: وما أنتم بمعجزين من في الأرض من الإنس والجنّ ولا من في السماء من الملائكة، فكيف تعجزون الله؟[295].

وضعف ما ذهب إليه الفراء من وجهين:

أحدهما: أن فيه حذف الموصول، وحذفه غير جائز عند البصريين[296].

والآخر: أنَّ فيه تقدير حذف الخبر مع عدم الحاجة إلى ذلك[297].

وفي قوله: ﴿وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ قولان آخران:

أحدهما: أن تكون (من) المقدرة موصوفة لا موصولة، و(في السماء) صفة لها ثم حذف الموصوف وقامت الصفة مقامه، والخبر محذوف أيضاً كما كان مع تقدير (من) موصولة.

وهذا التوجيه عزي إلى المبرد[298]، واقتصر عليه مكي[299]، وجوزه العكبري[300].

ونقل النحاس عن الزجاج أنَّه خطَّأ هذا القول؛ لأنَّ (مَن) إذا كانت نكرة فلابد من نعتها فتكون حينئذ بمنزلة الصلة والموصول في امتناع الحذف[301].

والآخر: أن يكون المعنى: وما أنتُم بمعجزين في الأرْضِ ولا لو كنتم في السماء.

وهذا المعنى ذهب إليه الزجاج[302] وابن عطية[303] وعزي إلى المبرد[304] وقطرب[305].

وهـذا التوجيه يوافق التفسير المروي عن مقاتل؛ فإنَّه نقل عنه أنَّه يقول في معنى الآيـة: «وما أنتم يا كفارُ سابقي الله فتفوتونه؛ في الأرض كنتم، أو في السماء كنتم، أينما تكونوا حتى يجزيكم بأعمالكم السيئة»[306].

18 - ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾[307].

ذهب الفراء إلى تقدير موصول محذوف في الآية، والتقدير: وَما مِنَّا إلاَّ من لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ[308].

وعزا النحاس[309] وجماعة من النحويين[310] هذا التقدير في الآية إلى الكوفيين.

وذهب الزجاج[311] وابن السراج[312] وكثير من المعربين[313] إلى تقدير موصوف محذوف و(منَّا) صفته، والتقدير: وما منَّا ملكٌ أو أحدٌ إلا له مقام معلوم، وعزي هذا القول إلى البصريين[314].

وهذا الموصوف المحذوف مبتدأ، وفي خبره قولان:

أحدهما: أن يكون قوله: ﴿إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾.

والآخر: أن يكون قوله: (منَّا)، وقوله: ﴿إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ صفة للمبتدأ بعد حذف موصوفها.

وردَّ أبو حيان هذا الإعراب؛ لأنَّ قوله: ﴿إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ هو محط الفائدة، ولا يستقيم الكلام دونه[315].

والذي يظهر لي أن تقدير الموصوف أقوى؛ لسلامة المعنى عليه، واتفاق النحويين على جوازه.

19 - ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾[316].

عزا المبرد[317] وتابعه ابن السراج[318] إلى بعض النحويين أنَّهم يقدرون (من) موصولة محذوفة في هذه الآية، والتقدير: ومن في الأرض، وخالفهم المبرد في ذلك فذهب إلى أنَّ (من) موصوفة.

قال المبرد: «وفي كتاب الله - عزَّ وجلَّ -: ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ فالقولُ عندنا أنَّ (مَنْ) مشتملةٌ على الجميعِ؛ لأنَّها تقعُ للجميعِ على لفظٍ واحد.

وقدْ ذهبَ هؤلاءِ القومُ إلى أنَّ المعنى: ومن في الأرضِ، وليسَ المعنى عندي كما قالوا»[319].

والظاهر أنَّه يريد بقوله: «هؤلاء القوم» الكوفيين كما تدل عليه الشواهد التي أوردها.

ولم أقف في كتب التفاسير وإعراب القرآن على من ذهب إلى تقدير (من) موصولة محذوفة.

حذف (ما):

وقفت على ستة مواضع قُدِّر فيها حذف الموصول المشترك (ما)، وهي:

20 - ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾[320].

ذهب أبو حيان إلى أنَّ جملة (بثَّ) صلة لموصول محذوف معطوف على الموصول (ما) من قوله: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ﴾، والتقدير: وما بثَّ فيها من كلِّ دابة[321].

وذهب الزمخشري[322] والمنتجب[323] إلى أنَّ جملة (بثَّ) معطوفة على جملة (أنزل) صلة (ما) أو ما عطف عليها وهو (فأحيا)، واختاره السمين[324] وابن عادل[325].

والذي جعل أبا حيان يذهب إلى تقدير موصول محذوف على خلاف الظاهر من كونها معطوفة على جملة الصلة أمران:

الأول: متعلق بالصناعة النحوية، وذلك أنَّ التوجيه الآخر بالعطف على جملة الصلة أو ما عطف عليها يلزم منه أن تشتمل الجملة المعطوفة على ضمير يعود على الموصول، والضمير في قوله: ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ عائد إلى الأرض لا إلى الموصول، ولو قيل بحذفه، والتقدير: (وبث به فيها) فإنَّ شرط حذف الضمير المجرور بحرف غير متحقق في هذا الموضع؛ لأنَّ من شرطه أن يكون الموصول أو الموصوف بالموصول مجروراً بمثل الحرف، وأن يتحد متعلقهما، وأن يكون الضمير غير محصور وأن يكون الضمير متعيناً للربط، والموصول هنا غير مجرور[326].

على أنَّ أبا حيان في ختام حديثه جوَّز أن تكون (بث) معطوفة على جملة الصلة؛ لأنَّ بعضهم جوز حذف الضمير وإن لم يتحقق شرطه؛ لفهم المعنى[327]، ولعله يشير إلى ابن مالك؛ فإنَّه جعل حذف العائد المجرور إذا لم يتحقق شرطه من القليل لا الممتنع[328].

وذكر الألوسي أنَّه إن عطف على قوله: (فأحيا) فإنَّ فاء السببية تغني عنه[329].

الثاني: متعلق بالمعنى، فإنَّ تقدير حذف الموصول أبلغ في المعنى؛ لأنَّ ما بثه الله - عزَّ وجلَّ - في الأرض من الدواب فيه آيات عظيمة في أشكالها وصفاتها وأحوالها كلها، وكذا ما أودعه الله في البحر من المخلوقات العجيبة المتباينة كلُّ ذلك يقتضي أن يفرد بالذكر، لا أن يجعل من ضمن شيء آخر، ويعطف على ما قبله[330].

والذي يظهر لي أنَّ ما ذهب إليه أبو حيان هو الراجح؛ لقوته من حيث المعنى والصناعة؛ فتقدير حذف الموصول مع قوة المعنى عليه أولى من عطف (بثّ) على جملة الصلة مع ارتكاب حذف العائد.

21 - ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ ۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[331].

ذهب أبو حيان إلى تقدير موصول محذوف قبل (نذرتم)، والتقدير: أو ما نذرتم من نذر، والذي دلَّ على حذف الموصول العلم به ودلالة ماقبله عليه.

قال أبو حيان: «وفي قوله: ﴿مِّن نَّذْرٍ﴾ دلالةٌ على حذف موصول قبلَ قولِه: ﴿نَذَرْتُم﴾، تقديره: أو ما نذرتم من نذر؛ لأنَّ: ﴿مِّن نَّذْرٍ﴾ تفسيرٌ وتوضيحٌ لذلك المحذوف، وحُذفَ ذلك؛ للعلمِ به، ولدلالة (ما) في قوله: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم﴾ عليه»[332].

وبنى أبو حيان قوله السابق على أنَّ (ما) في قوله: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم﴾ موصولة والفاء في قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ﴾ زائدة، وفيها وجه آخر، وهو أن تكون شرطية[333].

22 - ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[334].

قرأ ابن أبي عبلة: ﴿إِلَّا وُسْعَهَا﴾ بجعله فعلاً ماضياً[335]، وذكر أبو حيان أنَّ بعضهم ذهب إلى أنَّ جملة (وَسِعها) صلة لموصول محذوف، والتقدير: إلا ما وسعها، وهذا الموصول هو المفعول الثاني كما كان (وُسْعها) هو المفعول الثاني في قراءة الجمهور[336].

وضعَّفه أبو حيان؛ لأن فيه حذفاً للاسم الموصول، ومذهب البصريين يمنع ذلك، ولم يدل عليه موصول آخر يقابله[337]، وتابعه في ذلك السمين[338] وابن عادل[339].

وفي هذه القراءة توجيهان آخران:

أحدهما: أن تكون جملة (وَسِعها) في موضعِ حال، والمفعول الثاني محذوف؛ للعلم به، والتقدير: لا يكلف الله نفساً شيئا إلا وقد وسعها، وهذا التوجيه اختاره أبو حيان[340].

والآخر: أن تكون جملة (وَسِعها) صفة لموصوف محذوف هو المفعول الثاني، وحُذف للعلم به، والتقدير: لا يكلف الله نفساً شيئاً إلا وسعها، وهذا التوجيه جوزه السمين[341].

والذي يظهر أن هذين التوجيهين أولى من القول بحذف الموصول؛ لأنَّ فيه حملاً للقراءة على مسألة مختلف فيها، وحملها على ما لا خلاف فيه أقوى.

23 - ﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾[342].

قرأ نافع والكسائي وعاصم فيما رواه حفص: ﴿بَيْنَكُمْ﴾ بفتح النون، وقرأ باقي السبعة بضمها[343].

واختلف النحويون في إعراب قوله: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾ - في قراءة من فتح النون-، فجوَّز الفراء أن يكون ﴿بَيْنَكُمْ﴾ منصوب على الظرفية، وهو صلة لموصول محذوف هو فاعل ﴿تَّقَطَّعَ﴾، والتقدير: ما بينكم[344]، وعزي هذا القول إلى الكوفيين[345]، وقدر ثعلب في هذه القراءة (ما) لكنَّه لم يصرح بأنها الموصولة[346].

واستدلوا لما ذهبوا إليه بقراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه والأعمش: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾[347] بإظهار (ما).

وذكر الأزهري عن ثعلب عن ابن الأعرابي أنَّه يقدر الموصول الخاص (الذي)، قال الأزهري: «وروى أحمد بن يحيى عن ابن الأعرابي أنَّه قالَ: من قرأَ: ﴿بَيْنَكُمْ﴾؛ فمعناه: لقد تقطَّع الذي كانَ بينَكم»[348].

كما نقل الأزهري عن أبي عمرو بن العلاء تحتم تقدير موصول على قراءة الفتح، قال الأزهري: «ورَوى أبو حاتم لأبي عمرو بن العلاء قالَ: من قرأَ: ﴿بَيْنَكُمْ﴾ لم يُجْزِ إلا بموصول؛ كقولِك: لقد تقطَّع ما بينَكم.

ولا يجوز حذفُ الموصولِ وبقاءُ الصلة؛ لا تجيزُ العربُ: إنَّ قامَ زيدٌ؛ بمعنى: إنَّ الذي قامَ زيدٌ»[349]، وعزا الأزهري هذا القول لأبي حاتم نفسه[350].

وفي إعراب ﴿تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾ على هذه القراءة أوجه أخرى، أبرزها:

الأول: أن يكون فاعل ﴿تَّقَطَّعَ﴾ ﴿مَّا﴾ محذوفة بمعنى شيء، و(بينَكم) منصوب على الظرفية صفة لـ ﴿مَّا﴾، والتقدير: لقد تقطَّع شيء بينكم.

وهذا التوجيه ذهب إليه الأخفش[351] والأنباري[352] وجوَّزه العكبري[353].

الثاني: أن الفاعل هو ﴿بَيْنَكُمْ﴾ وبقي منصوباً؛ حملاً على أكثر أحواله.

وهذا التوجيه جوَّزه الفراء[354] والفارسي[355] وابن جني[356] وجماعة من المعربين[357]، وعزي إلى الأخفش[358].

الثالث: أن يكون فاعل (تقطع) ضميراً يعود على الوصل أو الاتصال أو السبب، و(بينَكم) منصوب على الظرفية، والتقدير: لقد تقطَّع الوصل بينكم.

وجاز إضماره مع عدم تقدم ذكر له، لدلالة ما تقدم عليه وهو قوله: ﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ﴾، وقوله: (شركاء).

وهذا التوجيه جوَّزه الفارسي[259] ومكي[360] وجماعة من المعربين[361]، واختاره السمين[362].

الرابع: أنَّ الفاعل هو (بينَكم)، وبني لإضافته إلى مبني، فهو مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾[363]، فـ (مثل) مفتوحة وهي صفة لحق المرفوع.

وهـذا التوجيه ذكـره ابـن مالك[364]، وعـزاه أبـو حيـان إلـى الأخفش[365]، وفي هذا العزو نظر من وجهين:

أحدهما: سبق أنَّ أكثر من حكى مذهب الأخفش في هذه الآية كالفارسي وابن جني ذكروا أنَّ ﴿بَيْنَكُمْ﴾ فاعل ﴿تَّقَطَّعَ﴾، وهو مع ذلك معرب منصوب عنده حملاً على أكثر أحوال الظرف.

والآخر: أنَّ أبا حيان تردد في سبب البناء هنا، فذكر أولاً أنَّ سببه الحمل على أكثر أحوال الظرف، ثم ذكر العلة الأخرى وهي إضافته إلى مبني، وظاهر أنَّ الحمل على أكثر أحوال الظرف ليس من علل البناء[366].

الخامس: أن تكون المسألة من باب التنازع، فـ (تقطَّع) و(ضلَّ) كل واحد منهما يطلب (ما كنتم تزعمون) فاعلاً، فعلى مذهب البصريين يكون (ضلَّ) هو الرافع لـ(ما) وفاعل (تقطَّع) ضمير (ما) وهم الأصنام، ويجوز على مذهب الكوفيين يكون (تقطَّع) هو الرافع لـ(ما) وفاعل (ضل) ضمير، وعلى كلا القولين (بينكم) منصوب على الظرفية متعلق بـ(تقطَّع).

وهذا التوجيه ذكره أبو حيان واختاره، ووصفه بأنَّه إعراب سهل لم ينتبه إليه أحد[367].

والذي يظهر لي أنَّ حمل القراءة على أنَّ فاعل (تقطع) ضمير يعود على الوصل؛ لدلالة ما تقدم عليه أولى الأوجه التي تحمل عليها القراءة؛ للأمور الآتية:

الأول: سلامته من حيث المعنى، ودلالة السياق عليه.

الثاني: سلامته من تقدير موصول أو موصوف محذوف.

الثالث: أنَّ حمل القراءة عليه يجعلها تتفق مع قراءة الرفع في المعنى، واتفاق معنى القراءتين أولى.

24 - ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[368].

عزي إلى الكوفيين أنهم يقدرون (ما) موصولة في قوله: ﴿مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، والتقدير: سبح لله ما في السماوات وما في الأرض[369].

وذهب النحاس إلى تقدير (ما) موصوفة[370]، وتابعه في ذلك مكي[371] وابن عطية[372] والمنتجب[373].

وتقدير (ما) موصوفة لا موصولة أولى؛ لأنَّ حذف الصفة متفق عليه عند النحويين جميعاً، وحمل الكلام على المتفق عليه أولى[374].

25 - ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾[375].

ذهب الفراء إلى تقدير (ما) موصولة قبل (ثمَّ)، وتكون مفعولاً لرأيت، ثم حذفت وقامت الصلة مقامها، والتقدير: إذا رأيتَ ما ثمَّ رأيتَ نعيماً[376].

وردَّ الزجاج هذا القول؛ لأنَّ فيه حذف الموصول، وحذفه لايجوز[377]، وتابع الزجاج في ذلك جماعة من النحويين[378].

وفي الآية توجيهات أخرى، وهي:

الأول: أنَّ (ثمَّ) منصوب على الظرفية، ولا مفعول لـ(رأيتَ) لاظاهراً ولا مقدراً؛ ليشيع ويعم؛ كما يقال: ظننت في الدار.

وهذا التوجيه ذهب إليه الأخفش[379]، وعزاه النحاس إلى أكثر البصريين[380]، واختاره السمين[381].

الثاني: أن يكون مفعول (رأيتَ) (ثمَّ)، وهو على هذا اسم لا ظرف، والتقدير: وإذا رأيت ذلك الموضع.

وهذا التوجيه عزاه النحاس إلى الأخفش والفراء[382]، وجوزه الأنباري[383] والمنتجب[384].

الثالث: أنَّ يكون مفعول (رأيت) اسماً غير موصول محذوفاً، و(ثمَّ) ظرف مكان، والتقدير: وإذا رأيت الأشياء ثمَّ.

وهذا التوجيه جوزه المنتجب[385].

والذي يظهر لي أنَّ أحسن ما تحمل عليه الآية هو أنَّ (ثمَّ) ظرف، ولا مفعول لرأيت؛ لسلامته من حيث الصناعة، وقوة المعنى عليه؛ فهو عام لما يرى في الجنة من النعيم.

حذف (أل):

سبقت الإشارة إلىأنَّ ابن مالك والرضي وبعض المتأخرين نصوا على استثناء (أل) الموصولة من جواز الحذف عند عرضهم لخلاف النحويين في مسألة حذف الموصول الاسمي[386]؛ ولذا لم أقف عند الفراء وابن الأنباري وأبي حيان القائلين بجواز الحذف على موضع ذهبوا فيه إلى أن (أل) الموصولة حذفت، وإنَّما كل المواضع التي وقفت عليها في تقدير حذف (أل) الموصولة - وهي عشرة مواضع - قال بها مفسران من المتأخرين هما أبو السعود والألوسي من باب ذكر الأوجه الجائزة المحتملة.

ولم يكن القول بحذف (أل) هو المختار في المواضع جميعها؛ لتكلفه وضعفه، وحذف جزء من الصلة معه، ويجمع تلك المواضع العشرة صورة واحدة هي تعليق الظرف أو الجار والمجرور المسبوق بمعرفة بـ (الكائن) ونحوه، ويكون هذا المقدر صفة للمعرفة،وفيما يأتي بيان تلك المواضع:

26 - ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾[387].

جوز أبو السعود أن يكون قوله: ﴿مِن رَّبِّهِمْ﴾ بعضاً من صلة لاسم موصول محذوف مع بعض صلته، والتقدير: الحق الكائن من ربهم[388].

والظاهر هو ما ذهب إليه العكبري[389] وأبو حيان[390] ومن وقفت على كلامه من المعربين[391] من أن قوله: ﴿مِن رَّبِّهِمْ﴾ جار ومجرور متعلق بمحذوف حال من (الحق)، والتقدير: الحقُّ كائناً مِنْ ربهم.

27 - ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ﴾[392].

جوَّز أبو السعود[393] وتابعه الألوسي[394] أن يكون قوله: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ - الأولى - متعلقاً بمحذوف وهو بعض من صلة لاسمٍ موصولٍ محذوف مع بعض صلته، وهذه الموصول صفة للنعمة.

وفي ﴿عَلَيْكُمْ﴾ قولان آخران:

الأول: أن يكون (عليكم) متعلقاً بمحذوف حالاً من النعمة، وذلك إذا أريد بالنعمة المنعم به، والتقدير: نعمة الله كائنة عليكم.

الثاني: أن يتعلق بالنعمة نفسها إن أريد بها الإنعام؛ لأنَّها حينئذ اسم مصدر لأنعم، كنبات من أنبت.

وهذا القولان جوزهما العكبري[395] وأبو حيان[396] وجماعة من المعربين[397].

وتقدير حذف الموصول مع بعض صلته ضعيف متكلف، والأقوى أن تحمل (عليكم) على الوجهين الآخرين المذكورين.

28 - ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[398].

ذهب الألوسي إلى أن (بينكم) يجوز أن يكون متعلقاً بمحذوف، وهو بعض من صلة لاسم موصول محذوف مع بعض صلته، وهذه الموصول صفة للفضل[399].

وفي (بينكم) قولان آخران:

أحدهما: أن يكون متعلقاً بالفعل (تنسوا).

والآخر: أن يكون متعلقاً بمحذوف على أنَّه حال من الفضل؛ أي: كائناً بينكم.

وهذان القولان جوزهما أبو حيان[400] وجماعة من المعربين[401].

والراجح اختيار أبي حيان والسمين بأن يكون (بينكم) متعلقاً بالفعل (تنسوا)؛ لأنَّ النهي عن الفعل الذي يكون بينَهم أبلغَ من النهي عن فعلٍ لا يكونُ بينهم[402].

29 - ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٖ﴾[403].

جوَّز أبو السعود[404] وتابعه الألوسي[405] أن يكون قوله: ﴿عَلَى ٱللَّهِ﴾ متعلقاً بمحذوف، وهو صلة لاسم موصول محذوف، وهذه الموصول صفة للتوبة.

وفي إعراب: ﴿عَلَى ٱللَّهِ﴾ وجهان آخران:

أحدهما: أن يكون متعلقاً بمحذوف خبراً للتوبة، وفيه حذف مضاف، والتقدير: إنما التوبة مستقرة على فضل الله، ويكون ﴿لِلَّذِينَ﴾ متعلقاً بما تعلق به الخبر.

وهذا التوجيه جوزه العكبري[406] وأبو حيان[407] وجماعة من المعربين[408].

والآخر: أن يكون متعلقاً بمحذوف حالاً من شيء محذوف، وخبر (التوبة) (للذين)، والتقدير: «إنَّما التوبةُ إذا كانت أو إذ كانت على الله للذين يعملون»[409].

وهذا التوجيه جوزه العكبري[410] وجماعة من المعربين[411].

والذي يظهر ويدل عليه سياق الآية أنَّ خبر (التوبة) قوله: ﴿لِلَّذِينَ﴾، وقوله: ﴿عَلَى ٱللَّهِ﴾ متعلق بمحذوف حال[412].

30 - ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[413].

جوَّز أبو السعود[414] وتابعه الألوسي[415] أن يكون قوله: ﴿مِن قَبْلِكُمْ﴾ متعلقاً بمحذوف وهو صلة لاسم موصول محذوف، وهذه الموصول صفة للقرون.

والظاهر أنَّ قوله: ﴿مِن قَبْلِكُمْ﴾ متعلق بمحذوف حال، وهو قول جوَّزه أبو السعود والألوسي واقتصر عليه السمين[416] وابن عادل[417].

31 - ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾[418].

جوَّز أبو السعود[419] وتابعه الألوسي[420] أن يكون قوله: ﴿مِنْ أَمْرِهِۦ﴾ متعلقاً بمحذوف هو صلة لاسم موصول محذوف، وهذه الموصول صفة للروح، والتقدير: ينزل الملائكة بالروح الكائن من أمره الناشىء منه.

وفي إعراب قوله: ﴿مِنْ أَمْرِهِۦ﴾ وجهان آخران:

أحدهما: أن يكون متعلقاً بمحذوف حال من (الروح)، وهذا التوجيه ذهب إليه العكبري[421] والمنتجب[422] والسمين[423].

والآخر: أن يكون متعلقاً بقوله: ﴿يُنَزِّلُ﴾، و﴿مِنْ﴾ على ذلك تعليلية أو سببية، والتقدير: ينزل الملائكة بسبب أمره أو لأجل، وهذا التوجيه جوزه الألوسي[424].

والراجح فيما يظهر لي تعلق قوله: ﴿مِنْ أَمْرِهِۦ﴾ بمحذوف حال؛ لسلامته في المعنى والصناعة.

32 - ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ﴾[425].

جوَّز أبو السعود[426] والألوسي[427] أن يكون قوله: ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ متعلقاً بمحذوف هو صلة لاسم موصول محذوف، وهذه الموصول صفة لقوله: ﴿نَبَأَهُم﴾، والتقدير: نحن نقص عليك نبأهم المتلبس بالحق.

وفي قوله: ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ قولان آخران:

أحدهما: أن يكون متعلقاً بمحذوف حال، وصاحب الحال هو الضمير في (نقُصُّ)، والتقدير: نحن نقص عليك نبأهم متلبسين بالحق، أو يكون صاحب الحال ﴿نَبَأَهُم﴾، والتقدير: نحن نقص عليك نبأهم ملتبساً بالحق(428).

والآخر: أن يكون متعلقاً بمحذوف صفة لمصدر محذوف، والتقدير: نحن نقص عليك قصصاً ملتبساً بالحق(429).

والراجح أن يكون ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ متعلقاً بمحذوف حال؛ لسلامته من حيث المعنى، وعدم الاحتياج إلى تقدير محذوف.

33 - ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾(430).

اختلف المفسرون في المراد بالسجل وتعددت أقوالهم فيه، وبناء على ذلك اختلفت أقوال المعربين في توجيه قوله: (للكتب)، وفي توجيه منها ذهب بعضهم إلى تقدير موصول محذوف، لذا يحسن قبل بيان أقوال المعربين إيراد أقوال المفسرين في المراد بالسجل؛ إذ لهم فيه ثلاثة أقوال:

الأول: أنَّه اسم ملك من الملائكة، وهو تفسير مروي عن السدّي(431).

الثاني: أنَّه اسم رجل كان يكتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو تفسير مروي عن ابن عباس(432).

الثالث: أنَّ المراد بالسجل الصحيفة، وهو تفسير مروي عن ابن عباس ومجاهد(433)، ورجَّحه الفراء(434) والطبري(435).

وأمَّا أقوال المعربين في توجيه قوله: ﴿لِلْكُتُبِ﴾ فجوَّز أبوالسعود(436) والألوسي(437) أن يكون قوله: ﴿لِلْكُتُبِ﴾ متعلقاً

بمحذوف هو صلة لاسم موصول محذوف، وهذه الموصول صفة للسجل، والتقدير: كطي السجل الكائن للكتب.

وهذا التوجيه يتفق مع أي تفسير من التفسيرات السابقة.

وفي قوله: ﴿لِلْكُتُبِ﴾ بناء على أنَّ المراد بالسجل الصحيفة قولان آخران:

أحدهما: أن تكون اللام بمعنى (على)، والتقدير: يومَ نَطوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ على ما فيه مِن الكتب[438].

وهذا القول ذهب إليه الطبري[439] وجماعة من المعربين[440].

والآخر: أن تكون اللام متعلقة بطي، والتقدير: كطيّ الصحيفة لدرج الكتب فيها، والمصدر (طي) على ذلك مضاف إلى مفعوله.

وهذا التوجيه جوزه الفارسي[441] وجماعة من المعربين[442].

وأمَّا على القول بأنَّ المراد بالسجل الملك أو اسم رجل، فجوَّز الفارسي أن تكون اللام زائدة، والمصدر (طي) مضاف إلى فاعله، وتابعه في ذلك جماعة من المعربين[443].

وإذا كان الراجح في تفسير السجل هو الصحيفة فأقوى القولين - فيما يظهر لي - هو تعلق اللام بـ (طيّ)، وأمَّا الأقوال الأخرى ففيها ضعف من جهة المعنى الذي بنيت عليه أو من جهة التكلف في الصنعة النحوية.

34 - ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ﴾[444].

ذهب أبو السعود[445] والألوسي[446] إلى أنَّ يجوز أن يكون قوله: ﴿مِنْ أَمْرِهِۦ﴾ متعلقاً بمحذوف هو صلة لاسم موصول محذوف، وهذا

الموصول صفة للروح، والتقدير: الكائن من أمره، ويكون المراد بالأمر القضاء أو الملك[447].

وفي قوله: ﴿مِنْ أَمْرِهِۦ﴾ أقوال أخرى، منها:

الأول: أن يكون متعلقاً بقوله: ﴿يُلْقِى﴾.

وهذا القول جوزه العكبري[448] وجماعة من المعربين[449].

و﴿مِنْ﴾ لابتداء الغاية[450]، أو سببيه على أنَّ المراد بالروح جبريل عليه السلام، والتقدير: ينزل الروح من أجل تبليغ أمره عَلى مَنْ يَشاء مِنْ عِبادِهِ[451].

الثاني: أن يكون متعلقاً بمحذوف هو حال للروح، والتقدير: يلقي الروح كائناً من أمره، ويكون المراد بالأمر القضاء أو الملك[452].

وهذا القول جوزه العكبري[453] وجماعة من المعربين[454].

35 - ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَـٰعِقَةً مِّثْلَ صَـٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴿١٣﴾ إِذْ جَآءَتْهُمُ ٱلرُّسُلُ مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ﴾[455].

عزا أبو السعود[456] والألوسي[457] إلى بعض المعربين أنَّه أجاز أن تكون ﴿إِذْ﴾ في قوله: ﴿إِذْ جَآءَتْهُمُ ٱلرُّسُلُ﴾ متعلقة بمحذوف هو صلة لموصول محذوف، وهذا الموصول صفة لقوله: ﴿صَـٰعِقَةِ عَادٍ﴾.

وفي إعراب ﴿إِذْ﴾ أوجه أخرى، منها:

الأول: أنَّه ظرف لقوله: ﴿أَنذَرْتُكُمْ﴾.

الثاني: أنَّه متعلق بمحذوف صفة لصاعقة الأولى.

وهذا الوجه والذي قبله جوزهما العكبري[458]، وضُعِّفا بأنَّه يلزم منهما أن يكون إنذاره صلى الله عليه وسلم والصاعقة التي أنذر بها واقعين وقت مجيء الرسل لعاد وثمود، و الأمر ليس كذلك[459].

ويزيد الوجه الثاني بأنَّ الصاعقة جثة، وهي القطعة من النار النازلة من السماء؛ فلا يقع الزمان صفة لها[460].

الثالث: أنَّه ظرف للصاعقة؛ لأنها بمعنى العذاب، والتقدير: أنذرتكم العذاب الواقع في وقت مجيء رسلهم.

وهذا الوجه ذهب إليه المنتجب[461] وأبو حيان[462].

وضعِّف هذا الوجه بأن الصاعقة جثة لا يتعلق بها الظرف، وتأويلها بالعذاب إخراج لها عن مدلولها[463].

الرابع: أنَّه متعلق بمحذوف حال من ﴿صَـٰعِقَةِ عَادٍ﴾.

وهذا الوجه جوزه العكبري[464] واختاره البيضاوي[465] وأبوالسعود[466].

وضعف السمين هذا الوجه بأنَّ الصاعقة جثة فلا يقع الزمان حالاً عنها[467].

والذي يظهر لي أنَّ الوجه الثالث والرابع أقوى ما يحمل عليه إعراب ﴿إِذْ﴾؛ لأمرين:

أحدهما: أنَّه ورد عن السدي وغيره أن المراد بالصاعقة هنا وقيعة الله وعذابه[468]؛ لذا فالقول بأن الصاعقة جثة لا يتعلق الظرف بها أولا يقع الزمان حالاً عنها قول فيه نظر.

والآخر: أنَّ الأوجه الأخرى في إعراب (إذ) لم تسلم من فساد في المعنى أو ضعف في الصناعة.

المبحث الثالث

دواعي القول بحذف الموصول الاسمي في القرآن الكريم، والقائلون به، ومنزلة القول به بين الأقوال الأخرى

المطلب الأول

دواعي القول بحذف الموصول الاسمي في القرآن الكريم

تنوعت الأمور التي دعت إلى القول بحذف الموصول الاسمي من الجملة، ولم تكن هذه الأمورعلى درجة واحدة في القوة والضعف، وهي على النحو الآتي:

الأول: أن يعطف الموصول المحذوف على مثله مذكور:

من الأدلة الظاهرة التي بُني عليها القول بحذف الموصول العطفُ على مثله، ولذا ذهب بعض النحويين إلى قصر إجازة حذف الموصول الاسمي على هذه الصورة[469]، وصورته أن يسبق في الكلام ذكر اسم موصول وصلته، ثم يُعطف ما لا يصح أن يكون معطوفاً على صلة هذا الموصول، فلا يستقيم الكلام إلا بتقدير موصول محذوف يكون معطوفاً على الموصول المذكور، وظهر هذا في مواضع[470] منها:

- قوله تعالى: ﴿وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ﴾[471]؛ فلزم هنا أن يقدر اسم موصول؛ لأنه لا يصح أن يعطف (وأنزل إليكم) على (أنزل إلينا)؛ لأن المنزل إلينا غير المنزل إليهم[472].
- قوله تعالى: ﴿سَوَآءٞ مِّنكُم مَّنۡ أَسَرَّ ٱلۡقَوۡلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنۡ هُوَ مُسۡتَخۡفِۭ بِٱلَّيۡلِ وَسَارِبُۢ بِٱلنَّهَارِ﴾[473]؛ إذ أجاز أبو حيان أن يكون قوله: ﴿وَسَارِبُۢ بِٱلنَّهَارِ﴾ على حذف (من) الموصولة، والتقدير: ومن هو سارب؛ لأن ظاهر الآية والتقسيم يقتضي تكرار (من)؛ وذلك أنَّ ﴿سَوَآءٞ﴾ بمعنى الاستواء يقتضي ذكر شيئين، وإذا كان (سارب) معطوفاً على جزء الصلة فإنَّه يكون شيئاً واحداً[474].

الثاني: ظهور الموصول المحذوف في قراءة أخرى:

مما يقوّي القول بحذف الموصول ظهوره في قراءة أخرى، وقد ورد هذا الدليل في مواضع(475)، منها:

- قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾(476)؛ إذ ذهب الفراء والطبري إلى تقدير موصول محذوف في قوله: ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾، والتقدير: ومن عبد الطاغوت.

ويُؤيد هذا التوجيه ظهور الاسم الموصول في قراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: (ومن عبد) بإظهار (من)(477).

- قوله تعالى: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾(478)؛ إذ نقل عن الكوفيين أن (بينَكم) منصوب على الظرفية، وهو صلة لموصول محذوف هو فاعل (تقطع)، والتقدير: ما بينكم.

ويعضد القول بحذف الموصول بقراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه والأعمش ومجاهد: (لقد تقطع ما بينكم)(479).

الثالث: استقامة المعنى بتقدير الموصول:

إجازة النحويين للحذف بدليل العلم بالشيء متواتر في كتبهم، ومتى ما دل المعنى على وجود محذوف فإنَّهم يقدرونه، وليس حذف الاسم الموصول ببعيد عن ذلك، فقد وردت آيات ظهر فيها نقص أحد أركانها، وكان تقديرها بالاسم الموصول مكملاً لمعناها، ومنها:

- قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾(480)؛ إذ اختار الفراء أن يكون قوله: ﴿إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ﴾ صلة لموصول محذوف، والتقدير: إلا مَنْ إنهم ليأكلون الطعام.

والعلة في ذلك استقامة المعنى بتقدير الموصول، وقاسه الفراء له بقولك: ما بعثتُ إليك من الناسِ إلا من إنَّه ليطيعُكَ؛فيكون(إنه ليطيعك) صلة لـ(من)[481].

- قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتُم بِمُعۡجِزِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِۖ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٖ﴾؛ إذ استُشكل في الآية كيف وَصَفهم الله – تعالى – بأنهم لا يُعجزون في الأرض ولا في السماء، وهم ليسوا من أهل السماء؟

لذا اختار الفراء أن في الآية موصولاً محذوفًا في قوله: ﴿وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾، والتقدير: ولا من في السماء بمعجز، لاسيما أنه وافقه التفسير المروي عن ابن عباس أنه قال: يريد: يُعجزني أحدٌ من أهل الأرض، ولا من أهل السماء[482].

الرابع: استقامة البناء النحوي بتقدير الموصول:

من أسباب اختيار القول بحذف موصول هو أن يكون على الوجه الآخر محذور صناعي، فيلجأ حينئذ النحوي إلى اختيار القول بحذف الموصول، ومن أمثلة ذلك:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُصَّدِّقِينَ وَٱلۡمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقۡرَضُواْ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا يُضَٰعَفُ لَهُمۡ وَلَهُمۡ أَجۡرٞ كَرِيمٞ﴾[483] صلة لموصول محذوف، والتقدير: والذين أقرضوا.

والذي دعا أبا حيان إلى تقدير موصول محذوف هو عدم صحة أن يكون قوله: ﴿وَأَقۡرَضُواْ ٱللَّهَ﴾ عطوفًا على اسم الفاعل في قوله: ﴿ٱلۡمُصَّدِّقِينَ﴾؛ لأنَّه لما وقع صلة لـ (أل) حل محل الفعل، وكأنه قيل: إن الذين صدَّقوا وأقرضوا. ووجه فساده عنده أن المعطوف على الصلة صلة مثله، وقد فصل بينهما بمعطوف وهو قوله: ﴿وَٱلۡمُصَّدِّقَٰتِ﴾[484].

- قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾[485]؛ إذ ذهب أبو حيان إلى أنَّ (بثَّ) صلة لموصول محذوف معطوف على الموصول (ما) والتقدير: وما بثَّ فيها من كلٍّ دابة.

والذي دعاه إلى ذلك خلو الجملة المعطوفة من العائد على الاسم الموصول لو قيل بعطفها على الجملة السابقة؛ إذ لا ضمير حينئذٍ، وهذا مخالف لا تستقيم به الجملة[486].

المطلب الثاني:
القائلون به

سبق في التمهيد عرض خلاف النحويين في مسألة جواز حذف الموصول الاسمي، وبيان المجيزين والمانعين وأدلتهم من خلال ما ورد في المصنفات النحوية التي عرضت للمسألة، لكنَّ هذه المصنفات أغفلت ذكر بعض المتقدمين ممن قال بحذفه في القرآن الكريم، ومن هؤلاء:

- الخليل بن أحمد[76].
- أبو حاتم السجستاني[488].
- الطبري[489].
- أبو بكر الأنباري[490].
- مكي بن أبي طالب[491].

كما ظهر من خلال دراسة الآيات التي قيل فيها بحذف الموصول شيء من التردد في مواقف بعض العلماء، ومن هؤلاء:

الزجاج: منع الزجاج القول بحذف الموصول في مواضع عديدة[492]، لكنَّه في قوله تعالى ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ

عَلَى ٱلرَّحۡمَٰنِ عِتِيّٗا ﴾[493] رجح قول الخليل بحذف الموصول الاسمي مع القول[494]، وفي قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ بَنَىٰهَا ﴾[495] حكى قول من أجاز حذف الموصول ولم يرده[496].

ابن السراج: سبقت الإشارة إلى أنَّ ابن السراج ممن ذهب إلى منع حذف الموصول الاسمي[497] ومع ذلك اختار كالزجاج قول الخليل بتقدير موصول محذوف[498] في قوله تعالى ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمۡ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحۡمَٰنِ عِتِيّٗا ﴾[499].

أبو حيان الأندلسي: سبقت الإشارة إلى أنَّ أبا حيان من القائلين بجواز حذف الموصول، ومر في المبحث السابق أنَّه حمل بعض الآيات عليه[500]، ومع ذلك ضعف القول به في موضعين[501].

والذي يظهر لي أنَّ أبا حيان من الذي يجيزون الحذف؛ لأنَّه نص على جوازه واستدلَّ له، وربما كان تضعيفه للحذف في الموضعين سهو منه؛ لطول كتابه البحر المحيط.

الألوسي: ذهب الألوسي في بعض الآيات إلى جواز حذف الموصول، بل إنَّه حمل آيات كثيرة على حذف (أل) الموصولة مع بعض صلتها على الرغم من أنَّ ابن مالك والرضي وأبا حيان المجيزين لحذف الموصول الاسمي نصُّوا على منع حذف (أل) خاصة من بين الموصولات، ومع ذلك فإنَّه ضعَّف القول بحذف الموصول في موضع[502].

وممَّا تجدر الإشارة إليه أنَّ المصنفات النحوية عزت إلى الأخفش إجازته القول بحذف الموصول الاسمي[503]، ومع ذلك لم يقل به في آية واحدة من الآيات التي سبقت دراستها في المبحث السابق، بل كان له في بعضها توجيه مخالف[504].

المطلب الثالث

منزلة القول به بين الأقوال الأخرى

الآيات التي حملت على حذف الموصول الاسمي يمكن تصنيفها صنفين:

الأول: آيات كان الراجح فيها هو القول بحذف الموصول الاسمي؛لسلامته وصحته في المعنى، وذلك في أربع آيات[505]، هي:

1 - قوله تعالى: ﴿وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ﴾[506].

2 - قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُصَّدِّقِينَ وَٱلۡمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقۡرَضُواْ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا يُضَٰعَفُ لَهُمۡ وَلَهُمۡ أَجۡرٞ كَرِيمٞ﴾[507].

3 - قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ﴾[508].

4 - قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنفَقۡتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوۡ نَذَرۡتُم مِّن نَّذۡرٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُهُۥۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٍ﴾[509].

الثاني: آيات لم يكن القول فيها بحذف الموصول هو القول الراجح، وذلك في بقية الآيات المدروسة في هذا البحث مما لم يسبق ذكره، ولم يكن مختاراً ليس لأنَّ القول به قول ضعيف؛ فالراجح - كما سبق - أنَّ حذف الموصول جائز في سعة الكلام؛ وإنَّما لأسباب أخرى، منها:

الأول: اتفاق النحويين على سلامة القول الراجح في الصناعة النحوية، والحمل على المتفق عليه في القرآن الكريم أولى.

الثاني: أن يكون في القول الراجح وجه بلاغي لا يتضمنه القول بحذف الموصول.

الثالث: موافقة التفسير للوجه الراجح.

الرابع: أن يؤدي القول الراجح إلى اتفاق معنى الآية مع آية أخرى في القرآن الكريم.

الخاتمـــة

خلص البحث إلى نتائج من أبرزها:

الأول: ظهر لي رجحان مذهب من أجاز حذف الموصول الاسمي مطلقاً؛ لقوة الأدلة التي اعتمدوا عليها، ومجيء شواهد من القرآن الكريم يترجح فيها حذف الموصول.

الثاني: بلغت الآيات المدروسة التي قيل فيها بحذف الموصول الاسمي خمساً وثلاثين آية، منها تسع آيات قُدِّر فيها حذف الموصول الخاص (الذي) و(التي) و(الذين)، وباقي الآيات قدِّر فيها الموصول المشترك (مَن) و(ما) و(أل).

الثالث: ظهر لي ترجح القول بحذف الموصول الاسمي في أربع آيات، أمَّا باقي الآيات فكان الراجح فيها أقوال أخرى؛ لمرجحات تقوي الأخذ بها دون القول بحذف الموصول، وليس لضعف القول به.

الرابع: نصَّ بعض النحويين على عدم جواز حذف (أل) الموصولة، ولم يقل أحد من المتقدمين بحذفها في القرآن الكريم، أمَّا المتأخرون فتوسع بعضهم وأجاز تقدير حذف (أل) الموصولة، وينحصر تقديرهم لهذا الحذف في صورة واحدة، هي تعليق الظرف أو الجار والمجرور المسبوق بمعرفة بـ (الكائن) ونحوه، ويكون هذا المقدر صفة للمعرفة.

الخامس: تنوعت الأسباب التي دعت إلى القول بحذف الموصول، ومن أبرزها: عطف الموصول المحذوف على مثله مذكور، وظهور الموصول في قراءة أخرى، واعتماد استقامة المعنى على تقديره، واعتماد استقامة البناء النحوي على تقديره.

السادس: تبيَّن من دراسة الآيات التي قيل فيها بحذف الموصول أنَّ من المتقدمين من قال به ولم تذكره المصنفات النحوية التي عرضت الخلاف بين النحويين في هذه المسألة، ومن هؤلاء: أبو عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، وأبو حاتم السجستاني.

السابع: ظهر بعض التردد في مواقف بعض العلماء من مسألة جواز القول بحذف الموصول، ومن هؤلاء: الزجاج وأبو حيان.

الثامن: ظهر في بعض الآيات المدروسة أنَّ بعض المتأخرين قال بحذف الموصول الاسمي حملاً على مذهب الكوفيين، ولم يكن للكوفيين قول متقدم فيها.

التاسع: من الآثار المترتبة على القول بحذف الموصول الاختلاف في الوقف على آيات القرآن، وقد أشار ابن الأنباري إلى ذلك في بعض المواضع.

الهوامش

(1) الصحاح 1341/4.

(2) انظر: الحذف في الأساليب العربية 21.

(3) النحل: من الآية 82.

(4) انظر: مغني اللبيب 853، والحذف في الأساليب العربية 21.

(5) انظر: الكتاب 273/1-274، 280-282، والمقتضب 4/2، 50/4، والخصائص 381/2، والحذف في الأساليب العربية 22.

(6) انظر: مغني اللبيب 786، والحذف في الأساليب العربية 47.

(7) النحل: من الآية 30.

(8) انظر: مغني اللبيب 787.

(9) انظر: مغني اللبيب 789، والحذف في الأساليب العربية 48-49.

(10) انظر: مغني اللبيب 792-793.

(11) طه: من الآية 63.

(12) انظر: مغني اللبيب 792-793.

(13) انظر: المرجع السابق.

(14) المرجع السابق 794.

(15) انظر: مغني اللبيب 794-795.

(16) انظر: المرجع السابق 795.

(17) انظر: مغني اللبيب 795.

(18) انظر: الحذف في الأساليب العربية 60-62.

(19) الخصائص 362/2. وانظر: الحذف في الأساليب العربية 64-65.

(20) انظر: معاني القرآن للفراء 315/2.

(21) انظر: مجالس ثعلب 397/2.

(22) انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف 722/2، وشرح المفصل لابن يعيش 61/3، وشرح التسهيل لابن مالك 235/1، وشواهد التوضيح والتصحيح 133، وشرح الكافية للرضي 70/3، والتذييل والتكميل 269/3، وارتشاف الضرب 1045/2، ومغني اللبيب 815، والمساعد 178/1، وتعليق الفرائد 297/2، وهمع الهوامع 305/1.

(23) انظر: شرح التسهيل 235/1، وشواهد التوضيح والتصحيح 133، والتذييل والتكميل 169/3، ومغني اللبيب 815، والمساعد 178/1، وتعليق الفرائد 297/2، وهمع الهوامع 306/1.

(24) انظر: شرح التسهيل 235/1، وشواهد التوضيح والتصحيح 133.

(25) انظر: شرح الكافية 71/3.

(26) انظر: البحر 640/1، 235/2-236، 362/5، 529/3.

(27) ارتشاف الضرب 1045/2.

(28) انظر: معاني القرآن 271/1.

(29) انظر: 265/2.

(30) لصافات: آية 164.

(31) مريم: من الآية 71.

(32) من الطويل. انظر: ديوان ذي الرمة 141/1، وجامع البيان 102/7، والمذكر والمؤنث للأنباري 265/2، والمحرر 62/2، والبحر 273/3.

(33) من الرجز. انظر: الكتاب 345/2، ومعاني القرآن وإعرابه 58/2، والخصائص 372/2، وارتشاف الضرب 1046/2، وخزانة الأدب 62/5.

(34) معاني القرآن 271/1.

(35) انظر: معاني القرآن 314/1، 315/2، 218/3.

(36) من الوافر. انظر: ديوان حسان بن ثابت 18/1، والمقتضب 135/2، والأصول 177/2، وشرح الكافية الشافية 313/1، والتذييل والتكميل 170/3.

(37) معاني القرآن 315/2.

(38) مجالس ثعلب 397/2.

(39) العنكبوت: من الآية 41.

(40) انظر: إيضاح الوقف والابتداء 2/827-828.

(41) انظر: المقتضب 2/135.

(42) انظر: معاني القرآن وإعرابه 2/58، 4/62، 5/261.

(43) انظر: الأصول 2/177-179.

(44) انظر: مختار تذكرة الفارسي لابن جني 382-383، وشرح أبيات المغني 7/305.

(45) انظر: التنبيه على شرح مشكلات الحماسة 510.

(46) انظر: شرح التسهيل لابن مالك 1/235، والتذييل والتكميل 3/169، وارتشاف الضرب 2/1045، والمساعد 1/178، وتعليق الفرائد 2/299، وهمع الهوامع 1/306.

(47) الإنسان: آية 20.

(48) معاني القرآن وإعرابه 5/261.

(49) انظر: شرح الكافية الشافية 1/313-314، وانظر: مغني اللبيب 815، وهمع الهوامع 306/1.

(50) وهي: الآية 22 و46 من العنكبوت، والآية 164 من الصافات، والآية 29 من الرحمن.

(51) سبق تخريجه ص 8.

(52) انظر: معاني القرآن للفراء 2/315، والمقتضب 2/135، والأصول 2/177، ومختار تذكرة الفارسي لابن جني 382، والتنبيه على شرح مشكلات الحماسة 510، وشرح الكافية الشافية 1/313، وشواهد التوضيح والتصحيح 134، والتذييل والتكميل 3/170، وارتشاف الضرب 2/1045، ومغني اللبيب 815 ، وتعليق الفرائد 2/298، وشرح أبيات المغني 7/305.

(53) من الطويل. انظر: شرح التسهيل 1/235، والتذييل والتكميل 3/170، والبحر 1/640، وهمع الهوامع 1/306.

(54) انظر: شرح التسهيل 1/235، والتذييل والتكميل 3/170.

(55) من الخفيف. انظر: شرح التسهيل 1/235، وشواهد التوضيح والتصحيح 134، وشرح الكافية الشافية 1/314، والتذييل والتكميل 3/170، ومغني اللبيب 816، وتعليق الفرائد 2/298.

(56) انظر: شرح التسهيل 1/235، والتذييل والتكميل 3/170، ومغني اللبيب 816.

(57) صحيح البخاري 2/14.

(58) شواهد التوضيح والتصحيح 134.

(59) انظر: شرح التسهيل 1/235، والتذييل والتكميل 3/169-170.

(60) انظر: التذييل والتكميل 171/3.

(61) انظر: شرح التسهيل 235/1، والتذييل والتكميل 169/3-170.

(62) شرح الكافية 171/3.

(63) سبق تخريجه ص 8.

(64) انظر: المقتضب 135/2-137.

(65) النساء: من الآية 159.

(66) انظر: الأصول 177/2-179.

(67) انظر: مختار تذكرة الفارسي لابن جني 382-383.

(68) انظر: التنبيه على شرح مشكلات الحماسة 510.

(69) انظر: التذييل والتكميل 169/3، وارتشاف الضرب 1045/2، **والمساعد** 178/1، **وهمع الهوامع** 306/1.

(70) انظر: التسهيل 38.

(71) انظر: شرح الكافية للرضي 70/3.

(72) انظر: المساعد 178/1، وشفاء العليل 250/1.

(73) مريم: آية 69.

(74) انظر: إعراب القرآن للنحاس 23/3.

(75) من الكامل. انظر: شعر الأخطل 271، ومعاني القرآن وإعرابه 339/3، والأصول 324/2، وإعراب القرآن للنحاس 24/3، وأمالي ابن الشجري 42/3، والمحرر 26/4.

(76) الكتاب 399/2.

(77) انظر: معاني القرآن وإعرابه 339/3.

(78) انظر: المرجع السابق.

(79) انظر: الأصول 324/2.

(80) انظر: إعراب القرآن 24/3.

(81) انظر: مجالس العلماء للزجاجي 231، ومشكل إعراب القرآن 14/2، والكشاف 43/4، وأمالي ابن الشجري 42/3، والمحرر 26/4، والتبيان 878/2، وشرح المفصل لابن يعيش 146/3، وأمالي ابن الحاجب 147/1، والبحر 196/6.

(82) انظر: معاني القرآن وإعرابه 340/3.

(83) انظر: الأصول 324/2.

(84) الأنعام: من الآية 93.

(85) انظر: أمالي ابن الحاجب 148/1.

(86) انظر: شرح التسهيل 208/1، والتذييل والتكميل 92/3.

(87) الكتاب 401/2.

(88) انظر: الكتاب 2/400.

(89) انظر: معاني القرآن 218/2-219.

(90) انظر: مجالس العلماء للزجاجي 231.

(91) انظر: أمالي ابن الحاجب 148/1.

(92) انظر: البيان 130/2.

(93) انظر: الأصول 324/2، وإعراب القرآن للنحاس 24/3.

(94) انظر: الكتاب 400/2.

(95) انظر: معاني القرآن وإعرابه 339/2، والأصول 324/2، وإعراب القرآن للنحاس 24/3، والتعليقة 107/2، ومشكل إعراب القرآن 14/2، والمحرر 26/4، وأمالي ابن الشجري 42/3، والبيان 132/2، والتبيان 878/2، والبحر 196/6.

(96) انظر: شرح المفصل لابن يعيش 146/3، وشرح التسهيل 208/1، والتذييل والتكميل 91/3.

(97) انظر: المحتسب 85/2، وغرائب التفسير 704/2، والتبيان 878/2، والفريد 381/4.

(98) انظر: مجالس العلماء للزجاجي 231، ومشكل إعراب القرآن 14/2-15، وأمالي ابن الشجري 42/3، والبيان 132/2.

(99) انظر: إعراب القرآن للنحاس 2، والتعليقة 107/2-108، والتبيان 878/2.

(100) انظر: التبيان 878/2.

(101) انظر: معاني القرآن 47/1-48.

(102) انظر: جامع البيان 588/15، والدر المصون 622/7.

(103) العنكبوت: من الآية 46.

(104) انظر: شرح التسهيل 235/1.

(105) انظر: البرهان 158/3، وهمع الهوامع 344/1.

(106) انظر: البحر 640/1.

(107) البقرة: من الآية 164.

(108) انظر: الدر المصون 204/2، واللباب في علوم الكتاب 126/3، والبرهان 158/3،

وإرشاد العقل السليم 42/7.

(109) فاطر: آية 1.

(110) انظر: شواذ ابن خالويه 123، والمحتسب 198/2، وشواذ القراءات للكرماني 393.

(111) انظر: البحر 284/7، والدر المصون 209/9.

(112) انظر: مفاتيح الغيب 26/2.

(113) انظر: الكشاف 136/5، والدر المصون 209/9.

(114) انظر: الدر المصون 209/9.

(115) انظر: إعراب القراءات الشواذ 341/2.

(116) انظر: المرجع السابق.

(117) انظر: البحر 284/7.

(118) انظر: الدر المصون 209/9.

(119) انظر: إعراب القراءات الشواذ 341/2.

(120) انظر: الدر المصون 209/9.

(121) انظر: البحر 284/7.

(122) المحتسب 198/2.

(123) الزمر 32-33.

(124) أنوار التنزيل 42/5.

(125) انظر: روح المعاني 259/12.

(126) انظر: جامع البيان 204/20، والمحرر 531/4.

(127) انظر الأقوال في: جامع البيان 203/20-206، ومعاني القرآن وإعرابه 354/4، ومعاني القرآن للنحاس 173/6-175، والمحرر 531/4، والبحر 411/7-412، واللباب في علوم الكتاب 514/16، روح المعاني 258/12-259.

(128) انظر: حاشية الشهاب 339/7.

(129) انظر: روح المعاني 259/12.

(130) انظر: معاني القرآن 419/2.

(131) انظر: معاني القرآن وإعرابه 354/4.

(132) انظر: البيان 323/2، والمحرر 531/4، 127، والتبيان 1111/2، وأنوار التنزيل 190/3، والدر المصون 427/9 واللباب في علوم الكتاب 512/16.

(133) انظر: معاني القرآن للنحاس 174/2-175، والدر المصون 427/9.

(134) انظر: معاني القرآن 495/2.

(135) انظر: إعراب القرآن للنحاس 12/4، ومعاني القرآن للنحاس 174/6، والفريد 459/5.

(136) البيت من الطويل. للأشهب بن رُميلة، ويعزى إلى حُريث بن مُحفض. انظر: شعر الأشهب (ضمن شعراء أمويون) 231/4، والكتاب 187/1، والمقتضب 146/4، وشرح أبيات المغني 180/4.

(137) مجاز القرآن 190/2.

(138) التوبة: من الآية 69.

(139) انظر: المحرر 531/4، والبحر 411/7، والدر المصون 427/9.

(140) انظر: جامع البيان 206/20-207.

(141) انظر: المحرر 531/4.

(142) انظر القراءة في: معاني القرآن للفراء 419/2، ومعاني القرآن للنحاس 174/6، وشواذ القراءات للكرماني 414 والكشاف 305/5، والفريد 459/5، والبحر 411/7.

(143) انظر: أنوار التنزيل 190/3.

(144) انظر: حاشية الشهاب 339/7.

(145) انظر: الكشاف 305/5.

(146) انظر: البحر 412/7.

(147) الجمعة: آية 5.

(148) انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف 722/2، والبيان 438/2.

(149) معاني القرآن 155/3.

(150) إعراب القرآن 527/4.

(151) انظر: إيضاح الوقف والابتداء 827/2-828.

(152) انظر: إيضاح الوقف والابتداء 828/2 هامش 1.

(153) انظر: الكشاف 111/6.

(154) انظر: الفريد 149/6.

(155) انظر: إعراب القرآن للنحاس 426/4-427، ومشكل إعراب القرآن 271/2، والكشاف 111/6، والتبيان 1222/2، والفريد 149/6، والدر المصون 326/10، واللباب في علوم الكتاب 74/19.

(156) انظر: البحر 262/8-263.

(157) العنكبوت: من الآية 42.

(158) انظر: إيضاح الوقف والابتداء 827/2-828.

(159) انظر: المرجع السابق 828/2.

(160) انظر: روح المعاني 364/10.

(161) انظر موضع الآية في: معاني القرآن 317/2.

(162) انظر: روح المعاني 364.10.

(163) انظر: المرجع السابق.

(164) انظر: البحر 263/2-264، ومغني اللبيب 561.

(165) النازعات: آية 27.

(166) انظر: معاني القرآن وإعرابه 280/5.

(167) انظر: مفاتيح الغيب 145/1.

(168) له كتاب في الوقف والابتداء مفقود، جمع مواضعه المنقولة عنه د محمد جمعة الدّربي، ونشره بعنوان: (الوقف والابتداء لأبي حاتم السجستاني) عن دار الحضارة بالرياض.

(169) انظر: معاني القرآن 233/3.

(170) انظر: معاني القرآن وإعرابه 280/5.

(171) انظر: إيضاح الوقف والابتداء 965/2.

(172) انظر: التبيان 1270/2.

(173) انظر: الفريد 335/6.

(174) انظر: مفاتيح الغيب 45/1.

(175) انظر: التبيان 1270/2.

(176) انظر: الفريد 335/6.

(177) البقرة: من الآية 96.

(178) انظر: إعراب القرآن للنحاس 249/1، والكشاف 300/1، والمحرر 182/1، والفريد 337/1، والبحر 481/1-482، والدر المصون 213.

(179) انظر: إعراب القرآن للنحاس 249/1.

(180) انظر: معاني القرآن للفراء 62/1-63، وجامع البيان 276/2، والكشاف 3001/، والفريد 336/1، والبحر 481/2.

(181) انظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج 178/1، وإيضاح الوقف والابتداء 525/1، وإعراب القرآن للنحاس 249/1، والكشاف 300/1، والمحرر 182/1، والفريد 336/1، والبحر 481/1.

(182) انظر: التبيان 95/1.

(183) انظر: الدر المصون 13/2.

(184) انظر: اللباب في علوم الكتاب 303/2.

(185) انظر: التبيان 95/1، والبحر 482/1، والدر المصون 12/1.

(186) انظر: التبيان 95/1، والفريد 337/1، والبحر 482/1، والدر المصون 12/2.

(187) انظر: البحر 482/1، والدر المصون 12/2.

(188) انظر: المرجعين السابقين.

(189) الحديد: آية 18.

(190) انظر: البحر 222/8.

(191) انظر: الدر المصون 248/10.

(192) انظر: الحجة 275/6.

(193) انظر: الكشاف 49/6.

(194) انظر: المحرر 265/5، والبيان 422/2، والموضح 1249/3-1250، والتبيان 1209/2، وإبراز المعاني 698.

(195) انظر: البحر 222/8.

(196) انظر: الفريد 102/6، وروح المعاني 181/4.

(197) انظر: روح المعاني 181/14.

(198) انظر: البيان 422/2-423.

(199) انظر: التبيان 1209/2، والفريد 102/6-103، والدر المصون 248/10.

(200) انظر: الفريد 102/6.

(201) النساء: الآيات 44-46.

(202) معاني القرآن 271/1.

(203) انظر: الفريد 276/2.

(204) انظر: جامع البيان 102/7-103، ومعاني القرآن وإعرابه 58/2، والمحرر 62/2، والبحر 273/3، والدر المصون 694/3، واللباب في علوم الكتاب 405/6.

(205) انظر: جامع البيان 101/7-103.

(206) انظر: مشكل إعراب القرآن 1/237.

(207) انظر: حاشية الشهاب 3/142.

(208) انظر: روح المعاني 3/45.

(209) انظر: معاني القرآن وإعرابه 2/58.

(210) انظر: معاني القرآن 2/259.

(211) انظر: معاني القرآن وإعرابه 2/57.

(212) انظر: الحجة 2/35.

(213) انظر: البحر 3/273.

(214) انظر: مشكل إعراب القرآن 1/237.

(215) انظر: الكشاف 2/86.

(216) انظر: المحرر 2/62، والبيان 1/256، والتبيان 1/362، والفريد 2/276، والدر المصون 3/694، واللباب في علوم الكتاب 6/405.

(217) انظر: الحجة 2/35.

(218) انظر: البحر 3/273.

(219) انظر: التبيان 1/362-363، والفريد 2/276-277، والدر المصون 3/695-696، واللباب في علوم الكتاب 4/405-406.

(220) المائدة: من الآية 41.

(221) انظر: الحجة 2/35-36.

(222) النساء: من الآية 159.

(223) انظر: معاني القرآن 1/294.

(224) انظر: الفريد 2/375.

(225) انظر: جامع البيان 4/675.

(226) انظر: إعراب القرآن للنحاس 1/503-504، والفريد 2/375، وروح المعاني 3/188.

(227) انظر: الكتاب 2/345.

(228) انظر: معاني القرآن 2/259.

(229) انظر: معاني القرآن وإعرابه 2/129.

(230) انظر: إعراب القرآن للنحاس 1/503-504، والحجة 6/251، وغرائب التفسير 1/312، والكشاف 2/176، والبيان 1/275، التبيان 1/406، والبحر 3/407-408، والدر المصون 148.

(231) الكتاب 345/2.

(232) النساء: من الآية 46.

(233) المائدة: من الآية 14.

(234) انظر: مشكل إعراب القرآن 260/1.

(235) انظر: البيان 287/1.

(236) انظر: غرائب التفسير 324/1، والدر المصون 226/4، واللباب في علوم الكتاب 256/7، وحاشية الشهاب 225/3، وروح المعاني 267/3.

(237) انظر: الفريد 419/2.

(238) انظر: معاني القرآن 278/1.

(239) انظر: إعراب القرآن للنحاس 11/2.

(240) انظر: مشكل إعراب القرآن 259/1، وغرائب التفسير 324/1، والمحرر 170/2، والبيان 287/1، والتبيان 427/1، والفريد 420/2، والبحر 462/3، والدر المصون 226/4، واللباب في علوم الكتاب 256/7.

(241) انظر: الكشاف 217/2، وانظر: البحر 462/3، والدر المصون 226/4-227.

(242) انظر: الفريد 419/2.

(243) انظر: الدر المصون 226/4.

(244) المائدة: من الآية 12.

(245) المائدة: آية 60.

(246) انظر: معاني القرآن 314.

(247) انظر: جامع البيان 541/8-542.

(248) انظر: البحر 529/3.

(249) انظر: الدر المصون 337/4.

(250) انظر: البحر 529/3، والدر المصون 337/4.

(251) انظر: معاني القرآن 284/1.

(252) انظر: معاني القرآن 330/2.

(253) انظر: الحجة 238/3.

(254) انظر: الكشاف 262/2، والمحرر 211/2، والبيان 299/1، والتبيان 448/1، والفريد 464/2، وإبراز المعاني 432، والبحر 529/3، والدر المصون 337/4.

(255) انظر: الحجة 238/3.

(256) الرعد: من الآية 10.

(257) انظر: البحر 362/5.

(258) انظر: الدر المصون 25/7.

(259) انظر: البحر 362/5.

(260) انظر: روح المعاني 106/7.

(261) انظر: البحر 362/5.

(262) انظر: الكشاف 337/3، وحاشية الشهاب 223/7، وروح المعاني 105/7.

(263) انظر: الكشاف 337/3.

(264) انظر: البحر 362/5-363.

(265) انظر: الفريد 658/3، والدر المصون 24/7، واللباب في علوم الكتاب 263/11، وحاشية الشهاب 223/5، وروح المعاني 105/7.

(266) انظر: المحرر 299/3.

(267) مريم: آية 71.

(268) انظر: معاني القرآن 264/2.

(269) انظر: جامع البيان 423/17-424.

(270) معاني القرآن 264/2. وانظر: 271/1.

(271) انظر: معاني القرآن وإعرابه 129/2.

(272) انظر: الكشاف 176/2.

(273) انظر: غرائب التفسير 705/2، والبيان 133/2، والتبيان 879/2، والفريد 382/4، والبحر 407/3، والدر 148/4، 626/7، واللباب في علوم الكتاب 117/7، 116/13.

(274) الفرقان: من الآية 20.

(275) انظر: معاني القرآن 264/2.

(276) انظر: جامع البيان 423/17-424.

(277) انظر: معاني القرآن وإعرابه 62/4.

(278) انظر: البحر 449/6.

(279) انظر: الفريد 15/5.

(280) انظر: معاني القرآن وإعرابه 62/4.

(281) انظر: إعراب القرآن 156/3.

(282) انظر: الكشاف 340/4.

(283) انظر: المحرر 205/4، والفريد 15/5، والدر المصون 468/8.

(284) انظر: الفريد 15/5.

(285) انظر: التبيان 983/2.

(286) انظر: الفريد 15/5.

(287) انظر: البحر 449/6.

(288) انظر: الدر المصون 469/8.

(289) العنكبوت: آية 22.

(290) انظر: معاني القرآن 315/2، والبسيط 509/17.

(291) معاني القرآن 315/2.

(292) انظر: جامع البيان 379/18.

(293) انظر: البسيط 510/17.

(294) البسيط 510/17.

(295) انظر: البحر 142/7-143.

(296) انظر: البحر 142/7-143.

(297) انظر: حاشية الشهاب 97/7.

(298) انظر: إعراب القرآن 253/3، والهداية إلى بلوغ النهاية 5614/9.

(299) انظر: مشكل إعراب القرآن 104/2.

(300) انظر: التبيان 1031/2.

(301) انظر: إعراب القرآن للنحاس 253/2، وانظر: مشكل إعراب القرآن 104/2، والهداية إلى بلوغ النهاية 5614/9.

(302) انظر: معاني القرآن وإعرابه 165/4.

(303) انظر: المحرر 312/4.

(304) انظر: تهذيب اللغة (عجز) 340/1.

(305) انظر: البسيط 510/17، واللباب في علوم الكتاب 335/15.

(306) البسيط 510/17.

(307) الصافات: من الآية 164.

(308) معاني القرآن 271/1.

(309) انظر: إعراب القرآن 446/3.

(310) انظر: مشكل إعراب القرآن 167/2، والبيان 310/2، والفريد 402/5، وشرح المفصل لابن يعيش 61/3، وارتشاف الضرب 1046/2.

(311) انظر: معاني القرآن وإعرابه 129/2.

(312) انظر: الأصول 412/1.

(313) انظر: الكشاف 234/2، والمحرر 489/4، والبحر 362/7-363، والدر المصون 338/9، واللباب في علوم الكتاب 356/16.

(314) انظر: إعراب القرآن للنحاس 446/3، ومشكل إعراب القرآن 167/2، والبيان 310/2، والفريد 405/2، وارتشاف الضرب 1046/2.

(315) انظر: البحر 363/7.

(316) الرحمن: آية 29.

(317) انظر: المقتضب 137/2.

(318) انظر: الأصول 177/2.

(319) المقتضب 137/2.

(320) البقرة: من الآية 164.

(321) انظر: البحر 640/1.

(322) انظر: الكشاف 353/1.

(323) انظر: الفريد 423/1.

(324) انظر: الدر المصون 202/2-203.

(325) انظر: اللباب في علوم الكتاب 125/3-126.

(326) انظر: البحر 639/1-640. وانظر: التذييل والتكميل 79/3.

(327) انظر: البحر 640/1-641.

(328) انظر: شرح التسهيل 206/1.

(329) انظر: روح المعاني 431/1.

(330) انظر: البحر 640/1.

(331) البقرة: آية 270.

(332) البحر 335/2-336.

(333) انظر: الدر المصون 607/7.

(334) البقرة: من الآية 286.

(361) انظر: المحرر 324/2، والتبيان 522/1، والفريد 645/2.

(362) انظر: الدر المصون 48/5.

(363) الذاريات: من الآية 23.

(364) انظر: شرح الكافية الشافية 922/2.

(365) انظر: البحر 186/4.

(366) انظر: الدر المصون 49/5.

(367) انظر: البحر 186/4.

(368) الحديد: آية 1.

(369) انظر: الفريد 94/6، وروح المعاني 165/14.

(370) إعراب القرآن 349/4.

(271) انظر: مشكل إعراب القرآن 255/4.

(372) انظر: المحرر 256/5.

(373) انظر: الفريد 93/6.

(374) انظر: مشكل إعراب القرآن 255/2.

(375) الإنسان: آية 20.

(376) انظر: معاني القرآن 218/3.

(377) انظر: معاني القرآن وإعرابه 261/5.

(378) انظر: إعراب القرآن للنحاس 103/5، ومشكل إعراب القرآن 323/2، وغرائب التفسير 1290/2، والكشاف 282/6، والفريد 299/6.

(379) انظر: معاني القرآن 561/2.

(380) انظر: إعراب القرآن 102/5-103.

(381) انظر: الدر المصون 614/10.

(382) انظر: إعراب القرآن 103/5.

(383) انظر: البيان 483/2.

(384) انظر: الفريد 299/6.

(385) انظر: المرجع السابق.

(386) انظر: ص 12 من البحث.

(387) البقرة: من الآية 144.

(388) إرشاد العقل السليم 1/175.

(389) انظر: التبيان 1/125.

(390) انظر: البحر 1/604.

(391) انظر: الفريد 1/406، والدر المصون 2/163، واللباب في علوم الكتاب 3/43.

(392) البقرة: من الآية 231.

(393) انظر: إرشاد العقل السليم 1/228.

(394) انظر: روح المعاني 1/537.

(395) انظر: التبيان 1/183.

(396) انظر: البحر 2/219.

(397) انظر: الفريد 1/522، والدر 2/458، واللباب في علوم الكتاب 4/149، وإرشاد العقل السليم 1/228، وروح المعاني 1/537.

(398) البقرة: من الآية 237.

(399) روح المعاني 1/548.

(400) انظر: البحر 2/247.

(401) انظر: التبيان 1/190، والفريد 1/540، والدر المصون 2/498، واللباب في علوم الكتاب 4/224.

(402) انظر: البحر 2/247، والدر المصون 2/498.

(403) النساء: من الآية 17.

(404) انظر: إرشاد العقل السليم 2/156.

(405) انظر: روح المعاني 2/447.

(406) انظر: التبيان 1/339.

(407) انظر: البحر 3/207.

(408) انظر: الفريد 2/229، والدر المصون 3/622، واللباب في علوم الكتاب 6/247.

(409) انظر: الدر المصون 3/623.

(410) انظر: التبيان 1/339.

(411) انظر: الدر المصون 3/623، واللباب في علوم الكتاب 6/247، وروح المعاني 2/447.

(412) انظر: روح المعاني 2/447.

(413) هود: من الآية 116.

(414) انظر: إرشاد العقل السليم 246/4.

(415) انظر: روح المعاني 455/6.

(416) انظر: الدر المصون 422/6.

(417) انظر: اللباب في علوم الكتاب 596/10.

(418) النحل: من الآية 2.

(419) انظر: إرشاد العقل السليم 95/5.

(420) انظر: روح المعاني 337/7.

(421) انظر: التبيان 788/2.

(422) انظر: الفريد 96/4.

(423) انظر: الدر المصون 188/7.

(424) انظر: روح المعاني 337/7.

(425) الكهف: آية 13.

(426) انظر: إرشاد العقل السليم 209/5.

(427) انظر: روح المعاني 206/8.

(428) انظر: إرشاد العقل السليم 209/5، وروح المعاني 206/8.

(429) انظر: المرجعين السابقين.

(430) الأنبياء: آية 104.

(431) انظر: جامع البيان 423/4-424، ومعاني القرآن وإعرابه 406/3، والحجة 263/5.

(432) انظر: جامع البيان 424/16، ومعاني القرآن وإعرابه 406/3.

(433) انظر: جامع البيان 424/16-425.

(434) انظر: معاني القرآن 213/2.

(435) انظر: جامع البيان 244/16-245.

(436) انظر: إرشاد العقل السليم 88/6.

(437) انظر: روح المعاني 94/9.

(438) انظر: جامع البيان 426/16.

(439) انظر: المرجع السابق.

(440) انظر: حجة القراءات 471، وشرح الهداية 427/2، والتبيان 929/2.

(441) انظر: الحجة 264/5.

(442) انظر: الكشف 2/114-115، والبسيط 15/223، والتبيان 2/929، وإبراز المعاني 602.

(443) انظر: الكشف 2/114، والبسيط 15/223، وإبراز المعاني 602.

(444) غافر: آية 15.

(445) انظر: إرشاد العقل السليم 7/271.

(446) انظر: روح المعاني 12/308-309.

(447) انظر: المرجع السابق.

(448) انظر: التبيان 2/1117.

(449) انظر: الدر المصون 9/463، واللباب في علوم الكتاب 17/23، وإرشاد العقل السليم 7/271، وروح المعاني 12/308-309.

(450) انظر: الدر المصون 9/463.

(451) انظر: روح المعاني 12/309.

(452) انظر: المرجع السابق.

(453) انظر: التبيان 2/1117.

(454) انظر: الدر المصون 9/463، واللباب في علوم الكتاب 7/23، وإرشاد العقل السليم 7/271، وروح المعاني 12/308-309.

(455) فصلت: آية 13-14.

(456) انظر: إرشاد العقل السليم 7/8.

(457) انظر: روح المعاني 12/362.

(458) انظر: التبيان 2/1124.

(459) انظر: الفريد 5/506، وأنوار التنزيل 5/58، وإرشاد العقل السليم 7/8، وحاشية الشهاب 7/393، وروح المعاني 12/362.

(460) انظر: الدر المصون 9/514.

(461) انظر: الفريد 5/506.

(462) انظر: البحر 7/468.

(463) انظر: الدر المصون 9/514.

(464) انظر: التبيان 2/114.

(465) انظر: أنوار التنزيل 5/68.

(466) انظر: إرشاد العقل السليم 7/8.

(467) انظر: الدر المصون 9/514.

(468) انظر: جامع البيان 395/20.

(469) انظر: ص 9 من البحث.

(470) انظر: الآيات 2، 4، 14.

(471) العنكبوت: من الآية 64.

(472) انظر: الآية 2.

(473) الرعد: من الآية 10.

(474) انظر: الآية 10.

(475) انظر: الآيات 3، 10، 13، 23.

(476) المائدة: من الآية 60.

(477) انظر: الآية 13.

(478) الأنعام: من الآية 94.

(479) انظر: الآية 23.

(480) الفرقان: من الآية 20.

(481) انظر: الآية 16.

(482) العنكبوت: آية 22.

(483) انظر: الآية 17.

(484) الحديد: آية 18.

(485) انظر: الآية 9.

(486) البقرة: من الآية 164.

(487) انظر: الآية 20.

(488) انظر: الآية 1.

(489) انظر: الآية 7، والآية 23.

(490) انظر: الآيات 10، 11، 13، 15، 16، 17.

(491) انظر: الآية 6.

(492) انظر: الآية 10.

(493) انظر: الآيات 10، 16، 25.

(494) مريم: آية 69.

(495) انظر: الآية 1.

(496) النازعات: آية 27.

(497) انظر: الآية 7.

(498) انظر: ص 9 من البحث.

(499) انظر: الآية 1.

(500) مريم: آية 69.

(501) انظر: الآيات 9، 13، 14، 20.

(502) انظر: الآية 16، والآية 22.

(503) انظر: آية 14.

(504) انظر: ص 7 من البحث.

(505) انظر: الآيات 1 ، 10، 11، 12، 13، 23، 25.

(506) انظر: الآيات 2 ، 9، 20، 21.

(507) العنكبوت: من الآية 64.

(508) الحديد: آية 18.

(509) البقرة: من الآية 264.

(510) البقرة: آية 270.

موازنة بين كتابيّ (إعراب القرآن) لمحيي الدين درويش ومحمد علي الدرَّة

الزبير بن محمد أيوب عمر(*)

مقدمـة

الحمد للّه رب العالمين، حمدًا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، وأشهد أن لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له، تعظيمًا لشأنه، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، الدّاعي إلى رضوانه، صلوات ربي وسلامهُ عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا، أمّا بعد:

فإنّ القرآن الكريم أشرفُ كتاب، وأعظم كلام على وجه هذه الأرض، وقد عكف العلماء قديمًا وحديثًا على خدمتّه؛ ببيان علومه وتفسيره، وبيان لغته، وإعرابه، وهذا من أجلّ العلوم وأشرفها قدرًا، وأعلاها منزلةً، وأسماها مكانةً؛ لأنّها تتعلّق بأعظم كتاب هو كتاب اللّه تعالى المجيد الّذي ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ﴾[1].

ولا شكّ أنّ بيان كلمات القرآن الكريم من جهة اللّغة، وبيان معانيها وأسرارها، وما تحتويه من كنوز؛ من أهم العلوم وأشرفها، يقول الإمام ابن كثير – رحمه اللّه – (ت 774هـ): «وذلك لأنّ العربيّة أفصحُ اللّغات، وأبينها، وأوسعها، وأكثرها تأدية للمعاني الّتي تقوم بالنفوس؛ فلهذا

(*) أستاذ مشارك في كلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية.

أُنزل أشرف الكُتب بأشرف اللّغات على أشرف الرّسل بسفارة أشرف الملائكة، وكان ذلك في أشرف بقاع الأرض، وابتُدئ إنزاله في أشرف شهور السّنة، وهو رمضان فكَمُلَ من كل الوجوه»[2].

ويقول الإمام مكي بن أبي طالب (ت 437هـ): «أَعظمُ ما يجبُ على الطّالب لعلوم القرآن، الرّاغب في تجويد ألفاظه، وفهم معانيه، ومعرفة قراءاته ولُغاته، وأفضل ما القارئ إليه مُحتاج؛ معرفة إعرابه، والوقوف على تصرّف حركاته، وسواكنه؛ ليكون بذلك سالمًا من اللّحن فيه، مستعينًا على أحكام اللفظ به، مُطّلعًا على المعاني الّتي قد تختلف باختلاف الحركات، متفهّمًا لما أراد اللّه به من عباده؛ إذ بمعرفة حقائق الإعراب تعرف أكثر المعاني، وينجلي الإشكال؛ فتظهر الفوائد، ويُفهم الخطاب، وتصحّ معرفة حقيقة المراد»[3].

ولقد ألّف في إعراب القرآن علماءُ كُثُر؛ من أشهرهم:

1 - أبو جعفر النّحاس (ت 338هـ)، في كتابه: (إعراب القرآن).

2 - الإمام مكي بن أبي طالب (ت 437هـ)، في كتابه: (مشكل إعراب القرآن).

3 - عبداللّه بن الحسين، أبو البقاء العُكبَريّ (ت 616هـ)، في كتابه: (التّبيان في إعراب القرآن).

4 - السّمين الحلبيّ، أبو العبّاس أحمد بن يوسف (ت 756هـ)، في كتابه: (الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون).

وغيرها من كُتب إعراب القرآن.

وصُنّف في العصر الحديث أيضًا كتب إعراب القرآن الكريم، ومن أشهرها:

1 - كتاب إعراب القرآن وبيانه، للشّيخ: محيي الدّين أحمد مصطفى درويش.

2 - وكتاب تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه، للشيخ: محمّد علي طه الدُرَّة.

وقد اشتملا على فوائد عظيمة، ومعانٍ جيّدة، لا غنى عنها.

وسأعقد موازنة بين الكتابين في هذا البِحث؛ لبيان الفرق بينهما، وما احتوى كل منهما من فوائد ومَيزات، والله أسأل الإخلاص في القول والعمل، وهو الموفِّق والمعين.

أهميّة البحث:

تأتي هذه الأهميّة في عدة أمور، هي:

1 - إظهار جهود العلماء في العصر الحديث في خدمة كتاب الله تعالى، وما قدموه من أعمالٍ جليلة لا تقلّ منزلةً عن أمّهات ما أُلّف في هذا الفنّ للعلماء الأوائلً - رحمهم الله -.

2 - إلقاء الضّوء على الدّلالات اللّغويّة، والبلاغيّة لكتاب الله عز وجل، وبيانُ عِظَم ما احتواه من أسرارٍ ومعانٍ لازال العلماء ينهلُون منها إلى يومنا هذا.

3 - أنّ كتابي (إعراب القرآن) للشّيخ مُحيي الدّين درويش، والشّيخ الدُرَّة؛ قد أُلِّفَا في زمنٍ متقاربٍ في سوريا؛ حيث يعدّ الشيخ الدرّة من تلاميذ الشيخ محييً الدّين درويش؛ فلعله يتبادر إلى الذّهن أن لا فرق بينهما، وأنّ أحدهما كان يُغني عن الآخر؛ ومن هنا كانت أهمية هذه الموازنة في بيان الفرق بينهما، وما امتاز به كلٌّ عن الآخر.

الدّراسات السّابقة:

لم أقف - فيما اطلّعت - على دراسات تناولت دراسة كتابي (إعراب القرآن)، للشيخ محيي الدّين درويش، والشيخ محمّد الدرة، إلا بعض المقالات أو الإشارات في بعض الكتب؛ الّتي أشارت إلى بعض

النّقاط في كتابي (إعراب القرآن)، للشيخ محمود الصّافي، والشيخ محيي الدين درويش، من ذلك:

1 - مقارنة لطيفة، بين كتابي محمود صافي ومحيي الدين درويش في إعراب القرآن، مقال للكاتب: أبو عبد الرحمن الأغا، منشور على شبكة الألوكة: http://majles.alukah.net/t135206/.

حيث أشار إلى ما يمتاز به كلا الكتابين فيما يخصّ التفسير، والنحو، واللغة، والإعراب، وأوجه الشبه بين الكتابين.

2 - ما ذكره الشيخ: عبد الرحمن بن محمّد القمّاش، في كتابه: (الحاوي في تفسير القرآن الكريم)؛ حيث أشار إلى بعض الفوائد اللّغويّة والإعرابيّة والبلاغيّة في آيات القرآن الكريم من كتاب: «الجدول في إعراب القرآن الكريم»، للشّيخ محمود صافي، ثم ما ذكره محيي الدين درويش في «إعراب القرآن وبيانه».

منهج البحث:

اتَّبعتُ في هذا البحث المنهج الوصفيّ المقارن، فقد تناولت الكتابين بالوصف، من حيث المنهج، وتناول الكلمات، وإظهار الآراء، والاختلافات بين العلماء، وما احتواه من مسائل لغوية وبلاغية، وغيرها.

ثمّ المنهج المقارن في إجراء موازنة بين الكتابين من حيث ما اتّفقا عليه، وما اختلفا فيه، وما امتاز به كلّ منهما عن الآخر، وما يؤخذ على كلٍّ.

خطة البحث:

قد جاء البحث في مقدّمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة، وثبَت بالمصادر والمراجع؛ على النّحو التّالي:

المقدّمة؛ وفيها فكرة البحث، وأهميّته، والدّراسات السّابقة، والمنهج المتّبع في دراسته، وخطّة البحث.

التّمهيد؛ وفيه ترجمةٌ موجزةٌ عن الشيخين محيي الدّين درويش، ومحمّد طه الدرّة.

المبحث الأوّل: أوجه الاتّفاق بين كتابي إعراب القرآن لدرويش والدرّة.

المبحث الثّاني: أوجه الاختلاف بين كتابي إعراب القرآن لدرويش والدّرة.

المبحث الثّالث: ما يتميّز به كلٌّ من الكتابين عن الآخر.

المبحث الرّابع: ما يؤخذ على كلّ منهما.

الخاتمة؛ وتشمل أهم النّتائج والتّوصيات.

ثم أردفتُ البحث بثَبَتِ المصادر والمراجع الّتي أفدتُ منها.

والحمد لله أوّلًا وآخرًا.

التّمهيد

وفيه ترجمة موجزةٌ للشّيخين

محيي الدّين درويش، ومحمد علي طه الدُرَّة:

أولًا: ترجمة موجزة للشّيخ محيي الدّين درويش(4):

أ – اسمه ومولده ووفاته:

هو: محيي الدّين بن أحمد بن مصطفى درويش، ولد بمدينة (حِمّص) السوريّة، وبها نشأ وعاش وتوفّي.

وكان مولده عام 1403هـ الموافق سنة 1908م، ووفاته سنة 1326هـ الموافق 1982م.

ب - حياته ونشأته:

تلقى علومه في مدارس (حِمّص)؛ حيث كانت آنذاك عبارة عن كتاتيب يتلقّى فيها طلاب العلم القرآن الكريم وعلومه، فظهرت نجابته وأنهى دراسته للقرآن الكريم وهو في سنّ العاشرة؛ مما أهّله للالتحاق بمدرسة دار المعلّمين العليا في دمشق.

فعمل مدرسًا للأدب العربيّ في مدارس حِمّص التجهيزيّة بعد أن اختارته وزارة المعارف لهذا العمل في عام 1932م.

وفي عام 1963م أصدر مجلة «الخمائل الأدبيّة»، التي كانت متنفّس الأدباء والشعراء داخل القطر السوري وخارجه، وكان قد رأس تحرير عدد من الجرائد، كما عمل عضوًا في المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية[5].

ج - مؤلفاته:

له العديد من الدراسات والبحوث منها:

1 - تحقيق (ديوان ديك الجن)، بالاشتراك - مطابع الفجر - حمص 1960م.

2 - الروّاد الأوائل للشعر في مدينة حمص - نشر مجلة العمران - العددان (27 و28)، حمص، مارس 1969م.

3 - إعراب القرآن وبيانه - دار ابن كثير - دمشق 1988م.

وله العديد من المقالات منها:

1 - الشريف الرضي في غزله — العدد (21) - سبتمبر 1962م.

2 - الصور الفنية المقتبسة من القرآن - العدد (14) - يناير 1963م.

3 - أبو العلاء المعرّي في رسالة الغفران، في عشر حلقات منذ عام 1964م.

ويعدُّ شعره تعبيرًا صادقًا عن انحيازه التام لهموم البائسين، حيث كان مدافعًا عن حرية وطنه وقضايا أمته، وتتميّز لغته باليسر، وخياله واسع[6].

د - نبذة عن كتابه (إعراب القرآن وبيانه):

يعدّ كتاب (إعراب القرآن وبيانه) من روائع مؤلّفاته الإبداعيّة ؛ حيث قال في مقدمته: «فهذا كتاب «إعراب القرآن وبيانه»، أتيح له أن يظهر بعد أن طال احتجابه، وكثُر طلابُه، ولعله أوّل كتاب جمع البيان فأوْعَى، ورسم لشُداة الآداب السّبيل الأقوم والأسْنَى، ولستُ أدلّ به؛ لأنه عن أئمة البيان مُقْتبس، وفيه لمن رَام البيان نِعم المُلْتَمس»[7].

وهذا الكتاب الضّخم الذي اشتمل على ثلاثين جزءًا؛ شاهدٌ على موسوعيّة الفكرية والأدبيّة واللغويّة والتراثيّة.

وجاء الكتاب في ثلاثين جزءًا، بعدد أجزاء القرآن الكريم، كما ذكر ذلك في المقدمة، معلّلًا ذلك بسهولة تناوله[8].

وقد صدرت الطبعة الأولى من الكتاب، في شهر جمادى الأولى من عام 1400هـ، الموافق: نيسان 1980م.

واعتمد الشيخ محيي الدّين درويش في تأليفه لكتابه: (إعراب القرآن وبيانه)؛ على العديد من أمّات الكتب في التّفسير واللّغة وعلم القراءات، وغيرها من المراجع التي ذكر بعضها في كتابه، وسيأتي التعريف بمنهجه في الكتاب[9].

وصدر الكتاب بداية على شكل أجزاء صغيرة، عن دار الإرشاد للشؤون الجامعية في حمص - سوريا، وكانت توزع في الثّمانينيات، ثم جمعت في ثماني مجلدات، وألحق بها المجلد التّاسع، وهو الفهارس الفنية للكتاب، وكانت حقوق الطبع في دار ابن كثير في دمشق، عام 1412هـ/1992م، ثم ألحقت بها دار اليمامة في دمشق، وطبع طبعات

كثيرة ، كان آخرها سنة 1424هـ/2003م، بإخراج جديد ومتميّز، وكلّ مجلّد يتجاوز ستّمائة صفحة.

ثانيًا: ترجمة موجزة للشّيخ محمّد علي طه الدرّة[10]:

أ- اسمه ومولده:

العلامة الجِهبِذ، المتقن، البارع الوَرِع، المحقّق المدقّق، إمام هذا الفن، أبو بَشير محمد علي بن طه الدرة الصُبيحيّ، الشّافعيّ، النّحويّ.

ولد في قرية (تل ذهب)[11] عام 1926م، و(درّة) اسم جدة أبيه، ودخل إلى كتاتيب القرية، فحفظ القرآن الكريم، وتعلّم الكتابة والخط والتجويد ومبادئ الحساب، ثمّ تخرَّج وعمل بالزّراعة نظرًا لظروف المعيشة القاسية آنذاك، حتى بلغ الثانية والعشرين من عمره.

ب - نشأته ودراسته:

التحق الشيخ عام 1947م بالمعهد الشرعي في مدينة (حِمْص)، وتخرّج في عام 1950م، ثم عكف -رحمه الله تعالى- على مجالس أهل العلم في عصره، فقرأ النحو على الشيخ محمد جنيد – رحمه الله-، وعلى الشيخ وصفي المسدّى، كما لازم شيخ الشافعية في حمص الشّيخ طاهر الرئيس – رحمه الله-، فقرأ عليه «المنهاج» وشروحه في الفقه الشافعي، بالإضافة إلى «إرشاد الساري شرح صحيح البخاري»، للقَسطلانيّ، كما تتلمذ على يد كلّ من الشيخ أبي السعود بسمار، والشيخ أحمد الكعكة، وغيرهم[12].

ج - عمله بالإمامة والخطابة[13]:

بعد تخرُّجه في المعهد عام 1950م، عمل إمامًا وخطيبًا، بقرية (تلعمري) شرق مدينة حمص، وشمّر عن ساعد الجدّ والاجتهاد في الدّعوة إلى الله بالحكمة، والموعظة الحسنة، ثم مال إلى التألّيف.

د - مؤلفـــاته[14]:

من أشهرها:

1 - فتح القريب المجيب بإعراب شواهد مغني اللبيب، ويقع في أربعة مجلدات.

2 - فتح الوهاب في القواعد والإعراب، وهو عبارة عن شرح وإعراب شواهد وأمثلة الكتاب الرابع من سلسلة الدروس النّحوية (قواعد اللغة العربية)، وطبع في عام 1971م.

3 - فتح الكبير المتعال إعراب المعلقات العشر الطوال، ويقع في خمسة أجزاء، أنهى تبييضه عام 1974م، ولكنه لم يطبع إلا عام 1986م، طبعته مكتبة الرازي في دمشق، وأعادت طباعته دار السوادي في جدة.

4 - فتح الكريم الواسع إعراب شواهد جمع الجوامع، للإمام السيوطي - رحمه الله -.

5 - تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه.

هـ - نبذة عن كتابه (تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه)[15]:

هو أعظم مشروع في حياته؛ حيث يعدُّه ذخرًا لنفسه عند الله عز وجل بخدمة كتابه العزيز، وقد توسّع فيه بالتّفسير؛ ليساعد على فهم المعنى، كما قدَّم وجوه الإعراب الممكنة لكلّ كلمة، وبخاصّةٍ عند تعدّد وجوه القراءات الّتي تنتج وجوهًا إعرابيّة متعدّدة.

وقد صدر الكتاب في ستّة عشر مجلدًا، (نشر دار الحكمة بدمشق)، ولقي استحسانًا كبيرًا، وثناء عاطرًا، وقبولًا لدى أهل العلم، وقد اعتمدتْهُ (مكتبة لبنان) فيما بعد كأحد المراجع لإصدار (معجم إعراب القرآن الكريم).

وطُبع أيضًا في دمشق، 1428هـ/2008م، دار ابن كثير، في عشرةِ مجلدات، وكل مجلّد يتجاوز سبعمائة صفحة، وهو لا يقل عن سابقه – كتاب إعراب القرآن وبيانه، للشّيخ محيي الدّين درويش – في الجودة والإتقان والموسوعية.

و - وفاتــه[16]:

توفي ظهر الأربعاء 26 ذي القعدة 1428هـ ، الموافق: 5 كانون الثاني، 2007م ، رحمه الله تعالى، وجزاه عن العلم وأهله خير الجزاء.

المبحث الأوّل

أوجه الاتّفاق بين كتابي إعراب القرآن لدرويش والدّرة

أولًا: ذكر اسم السورة، ونوعها من حيث كونها (مكية أم مدنية):

يتّفق الشّيخان: محيي الدّين درويش، ومحمد الدّرة في كتابيهما (إعراب القرآن)؛ أنّ كلًا منهما يبدأ بذكر اسم السورة، ثم نوعها من حيث كونها مكية أو مدنية، مع ذكر عدد آياتها.

من ذلك قول الشّيخ درويش: «سورة النساء مدنية، وآياتها ست وسبعون ومائة»[17].

وقوله: «سورة هود مكية، وآياتها ثلاث وعشرون ومائة»[18].

وكذا الشيخ الدّرة؛ يذكر في كتابه اسم السورة، مضافًا إليه كونها مكية أو مدنية، وعدد آياتها، إلا أنّه يفصّل القول في ذلك عن الشيخ درويش، فيذكر عدد الآيات، وعدد الكلمات، وعدد الحروف.

من ذلك قوله في بداية سورة النّساء: «سورة النّساء مدنية، إلا آية واحدة، نزلت في مكة عام الفتح، في عثمان بن طلحة الحجبي، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾[19] وهي مائة وخمس وسبعون آية، وثلاث

آلاف وخمس وأربعون كلمة، وستة عشر ألف حرف وثلاثون حرفًا. انتهى خازن[20]»[21].

وأحيانا يفصّل الشّيخ الدّرة أكثر من ذلك؛ فيذكر الخلاف في كون السّورة مكيّة أو مدنيّة، وأقوال الصحابة والتابعين والمفسرين في ذلك، من ذلك ما ذكره عند إعرابه لسورة (هود): «سورة هود، على نبينا، وعليه أفضل صلاة، وألف سلام، هي مكية في قول ابن عباس، رضي الله عنهما، وبه قال الحسن، وعكرمة، ومجاهد، وابن زيد، وقتادة، رضي الله عنهم أجمعين، إلا آية (115)، وهي قوله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِ ﴾. وقيل غير ذلك.

وهي مائة وثلاث وعشرون آية، وألف وستمائة كلمة، وتسعة آلاف وخمسمائة وسبعة وستون حرفًا..»[22].

ثانياً: تناول الكلمات بالإعراب:

يتّفق الشّيخان في منهجهما في تناول الكلمة بالإعراب؛ فيذكر كلٌّ منهما الكلمة بين قوسين، ثم يذكران أوجه الإعراب فيها.

من ذلك قول الشّيخ درويش في الاستعاذة:

«(أعوذ) فعل مضارع مرفوع، وهو فعل معتلّ أجوف.. (بالله): جار ومجرور متعلقان بأعوذ، (من الشّيطان): جار ومجرور متعلقان بأعوذ أيضًا..»[23].

ويقول الدّرة في الاستعاذة أيضًا: «(أعوذ): أتحصّن، وأعتصم، وأستجير، وألتجئ؛ إذ معنى الاستعاذة في كلام العرب: الاستجارة.. وأصل الفعل (أَعْوُذُ) على وزن (أنصر)..

(الله): عَلَم على الذّات الواجب الوجود، المستحق لجميع المحامد، وهو اسم الله الأعظم..»[24].

ثالثًا: ذكر الآية القرآنية مجملة قبل تفصيلها:

يتّفق الكتابان في أنّ كلاًّ منهما يذكر الآية إجمالًا، ثم يتناولها بالتّفصيل والإعراب، من ذلك: ما ذكره الشيخ درويش في تفسيره قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۚ﴾[25]؛ حيث أجمل، ثمّ أخذ يتناول الآية كلمة بعد كلمة[26].

وكذا منهج الشيخ الدّرة في كتابه؛ من ذلك: ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّآ أَن جَآءَتۡ رُسُلُنَا لُوطٗا سِيٓءَ بِهِمۡ وَضَاقَ بِهِمۡ ذَرۡعٗا وَقَالُواْ لَا تَخَفۡ وَلَا تَحۡزَنۡ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهۡلَكَ إِلَّا ٱمۡرَأَتَكَ كَانَتۡ مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾[27]؛ حيث أجمل، ثم أخذ في إعراب كلمات الآية تفصيلا[28].

إلا أنّ الشيخ درويش قد يذكر بضع آيات جملة، ثمّ يفصّلها، وبخاصة في الآيات القصيرة، كما في سورة الفرقان، في قوله تعالى: ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ يَوۡمَئِذٍ خَيۡرٞ مُّسۡتَقَرّٗا وَأَحۡسَنُ مَقِيلٗا﴾.. إلى قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لِلۡإِنسَٰنِ خَذُولٗا﴾[29]، ثم يفصل ذلك بالإعراب[30].

رابعاً: الاستشهاد بالشعر:

يشترك الكتابان في الاستشهاد بالشّعر على معنىً من المعاني، أو وجهٍ من وجوه الإعراب، أو معنىً بلاغيّ أو صرفيّ، وهذا شائع في كلا الكتابين.

فكثيرًا ما يستشهد الشّيخان درويش والدّرة بنماذج من الشّعر بنسبتها إلى قائليها، وقد لا ينسبان، ويكتفيان بقولهما: قال الشاعر.

من ذلك: استشهاد الشّيخ درويش بقول لبيد، على أنّ (ماذا) تأتي اسمًا موصولًا بمعنى (الذي)، فيقول:

«قال لبيد[31]:

أَلا تَسْأَلانِ المَرْءَ ماذا يُحاوِلُ أَنَحْبٌ فيُقْضَى أَمْ ضَلالٌ وباطِلُ[32]

ومن ذلك أيضًا: استشهاده بقول أبي العلاء المعرّي[33]:

والنَّجْمُ تَسْتَصْغِرُ الأَبْصارُ صُورَتَهُ والذَّنْبُ للطَّرْفِ لا للنَّجْمِ في الصِّغَرِ الصُّغَرِ[34]

وكذلك استشهد الشيخ الدّرة في كتابه إعراب القرآن بالشعر، إلا أنّه يزيد على ما في إعراب القرآن للشيخ درويش؛ ببيان بحر البيت.

من ذلك ذلك، قوله: «(والإبكار) هو من طلوع الشمس إلى الضّحوة الكبرى. ومثله: بُكرة – بضم الباء وسكون الكاف – قال زهير في معلقته (الطويل):

بَكَرْنَ بُكورًا واستَحَرْنَ بِسُحْرةٍ فهُنَّ ووادي الرَّسِّ كاليد في الفمِ»[35]

خامساً: ذكر قول النّحاة واختلافهم:

كثيرًا ما يتطرق كلا الشّيخين لاختلاف النّحاة في وجوه الإعراب، أو أصل الكلمة واشتقاقها، أو اختلافهم في معنى الكلمة، وأحيانًا يرجّح كلا الشيخين أحد هذه الأقوال.

من ذلك: قول الشّيخ درويش في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾[36]:

«كثر الخوض في هذه الاية والاختلاف في إعرابها وتخريجها، وأوصل بعض المعربين أوجه الإعراب فيها إلى تسعة دون أن يصلوا إلى وجه حاسم يخلو من الاعتراضات... وهذه الآية من مشكلات القرآن وأصعبها إعرابًا وتفسيرًا، ولقد تدبرتُ – نقلاً عن الواحديّ – أقوال أهل التفسير والمعاني في هذه الآية؛ فلم أجد قولاً يطرّد في الآية من أولها إلى آخرها مع بيان المعنى وصحة النظم».

ثم نقل قول السمين الحلبي، قال: «اعلم أنه قد اختلف الناس والمفسرون والمعربون في هذه الآية على أوجه، وذكر السمين الأوجه التسعة، ثم نقل قول أبي حيان والزمخشري»[37].

ومثال ذلك عند الشيخ الدّرة: قوله في بيان إعراب قوله تعالى: ﴿خَطَٰيَٰكُمْ﴾[38]، فيقول: «واختلف في أصل خطايا جمع خطيئة بالهمزة، فقال الخليل: الأصل في خطايا أن يقول: خطايئ ثم قلب فقيل: خطائي بهمزة بعدها ياء ثم تبدل من الياء ألفًا بدلًا لازمًا فتقول: خطاءًا فلما اجتمعت ألفان بينهما همزة والهمزة من جنس الألف صرت كأنك جمعت بين ثلاث ألفات فأبدلت من الهمزة ياء فقلت: خطايا. وأما سيبويه فمذهبه أن الأصل مثل الأول خطايئ ثم وجب بهذه أن تهمز الياء كما همزتها في مدائن فتقول: خطائئ ولا تجتمع همزتان في كلمة فأبدلت من الثانية ياء فقلت: خطائي ثم عملت كما عملت في الأول.

ففيه خمسة أعمال: قلب الياء التي قبل الهمزة همزة، ثم قلبت الثانية ياء، ثم قلبت كسرة الأولى فتحة، ثم قلب الثانية ألفا، ثم قلبت الأولى ياء، وقول الفراء المتقدم أسهل، وأخصر»[39].

وقال السمين الحلبي: «فيها أربعةُ أقوال، **أحدُها**: وهو قولُ الخليل رحمه الله أن أصلَها: خطايِئُ، بياء بعد الألف ثم همزة، لأنها جمعُ خطيئة مثل: صحيفة وصحايف، فلو تُرِكت على حالِها لوجَبَ قلبُ الياءِ همزةً لأنَّ مَدَّةَ فعايل يُفْعَلُ بها كذا، على ما تقرَّر في علم التصريف، فَفَرَّ من ذلك لئلا يَجْتَمع همزتان بأنْ قَلَبَ فَقَدَّم اللامَ وأَخَّرَ عنها المَدَّة فصارت: خَطائِي.

الثاني: وعزاه أبو البقاء إليه أيضًا إنّه خطائِئُ بهمزتين الأولى منهما مكسورةٌ وهي المنقلبةُ عن الياءِ الزائدةِ في خطيئة.

الثالث: قولُ سيبويهِ، وهو أنَّ أصلَهَا عِندَه خطايئُ كما تقدم، فَأَبْدَلَ الياءَ الزائدةَ همزةً، فاجتمع همزتان، فَأَبْدَلَ الثانيةَ منهما ياءً لزوماً، ثم عَمِلَ العملَ المتقدِّم، ووزنُها عنده فعائل.

الرابع: قولُ الفرَّاء، وهو أنَّ خَطايا عنده ليس جَمْعًا لخطيئة بالهمزةِ، وإنما هو جمعٌ لخَطِيَّة»[40].

سادسًا: الاستشهاد بالأحاديث النبوية:

فقد استشهد الشيخ درويش بأحاديث في مواضع شتّى من كتابه، من ذلك قوله: «اتفق العلماء على أن المنافق هو من أظهر الإيمان وأبطن الكفر، واتفقوا على أنّ المنافق أشد عذابًا من الكافر؛ لأنّه ساواه في الكفر، وضم إلى كفره الاستهزاء بالإسلام وأهله، وموالاة الكافرين، ومدّ أيدي الاستسلام إليهم حجّة بيّنة على النفاق»[41]، واستشهد بقوله صلى الله عليه وسلم: «**ثَلاَثٌ مَنْ كُنَّ فيه فَهُوَ مُنَافِقٌ - وَإِنْ صَامَ وَصَلَّى وَزَعَمَ أَنَّهُ مُسْلِمٌ - مَنْ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا ائْتُمِنَ خَانَ**»[42].

وقيل لحذيفة: مَن المنافق؟ فقال: (الذي يصف الإسلام ولا يعمل به)[43].

وكذا استشهد الشيخ الدّرة في مواضع عديدة بأحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم - من ذلك: استشهاده في مطلع سورة النساء بحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم- قال: «**اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيرًا**» الحديث[44].

المبحث الثّاني

أوجه الاختلاف بين كتابي إعراب القرآن للدرويش والدّرة

على الرغم أن كتابي إعراب القرآن قد اشتملا على نقاط اتفاق عدّة، إضافة إلى أن الشيخ الدّرة قد استقى كثيرًا من كتاب الشيخ درويش؛ لكونه من تلامذته، إلّا أنّ الكتابين اختلفا في أشياء كثيرة، تتّضح من خلال النّقاط الآتية:

أولًا: ذكر أوجه البلاغة القرآنيّة في الآية عند الشّيخ درويش:

مما يختلف فيه كتاب إعراب القرآن للشّيخ درويش عن كتاب الشيخ الدّرة؛ أنه بعد ذكر إعراب الآية؛ يذكر بعض اللّفتات والمُلح، والأوجه البلاغية التي وردت في الآية، بينما لا يتطرق الشيخ الدّرة لذلك كثيرًا، وإذا تعرض فإنّما يذكر ذلك في معرض كلامه عن الإعراب، لكنّ الشيخ درويش يذكر بلاغة الآية في عنوان مستقل، وذلك في كلّ آية، وقد يدمج بعض الآيات لاستخراج معنىً بلاغيٍ.

ومن ذلك: في قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾[45]،

قال: «البلاغة: (التشبيه البليغ)، أي: جُعلت قلوبهم لتمكّن حبّ العجل منها كأنها تشرب، وإنّما عبر عن حب العجل بالشّرب دون الأكل؛ لأن شرب الماء يتغلغل في الأعضاء حتّى يصل إلى باطنها والطعام لايتغلغل فيها»[46].

وفي بيان وجه البلاغة في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ﴾[47]، قال: «تشبيهٌ مُرْسَلٌ تمثيليّ؛ فالمشبّه هم: أي رؤساء المنافقين من المدينة، وكانوا يحضرون مجلس النبي – صلى الله عليه وسلم – ويستندون فيه إلى الجُدُر، وكان النبي ومَنْ حضر يتعجّبون من هياكلهم المنصوبة، والمشبه به هو الخُشُب المنصوبة المُسْنَدة إلى الحائط، ووجه الشبه كون الجانبين أشباحًا خالية عن العلم والنّظر»[48].

بينما يكتفي الشيخ الدّرة بذكر الإعراب في هذه الآيات، دون التطرّق للأوجه واللّفتات البلاغة في ذلك.

ثانيًا: تفصيل الشيخ درويش في بعض المسائل التي اختلف فيها المفسرون:

ممّا يختلف فيه أيضًا كتاب الشيخ محيي الدّين درويش؛ أنه يفصّل في بعض الأحيان في بعض المسائل التي اختلف فيها المفسرون؛ بينما الشّيخ الدّرة يُجْمِل ذلك، وقد يُغْفِل الخلاف تمامًا.

ومن الأمثلة على ذلك:

ذكر الشيخ درويش اختلاف العلماء في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[49]؛ حيث قال: «اختلف المفسّرون في تأويل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ اختلافًا شديدًا لا يتّسع المجال للإسهاب فيه، فنقتبس ما قالوه بطريق الإلماع، ثم نُدْلي بما عنّ لنا والله الملهم إلى السداد.

القول بالنسخ: فمنهم من قال إن الحكم فيها منسوخ بالآية بعدها ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[50]، والرخصة فيها للمريض والمسافر، وهو ما اختاره الإمام الطبري في تفسيره الكبير، ونقله الزمخشري، وأبو حيان.. إلخ[51].

ثم أردف الشيخ درويش قول الإمام ابن كثير[52]، وقول الزمخشري في تفسيره، ثم نقل تعقيب أبي حيان عليهما[53].

ثالثًا: تصدير صفحات الكتاب باسم السورة ورقم الآية عند الشيخ الدرّة:

مما يختلف فيه كتاب إعراب القرآن للشيخ الدّرة عن كتاب الشيخ محيي الدّين درويش؛ أن الدّرة صدّر صفحات الكتاب كلّها باسم السورة، ورقم الآية التي يتناولها بالشّرح والإعراب؛ فيذكر على سبيل المثال: «سورة النور، الآية: 2، الجزء الثامن عشر»[54].

بينما اكتفى الشيخ درويش بذكر اسم السورة في بدايتها، وعدد آياتها فقط، فيقول مثلًا: «سورة البقرة (2): الآيات 183 الى 195»[55].

رابعًا: الاستشهاد بآيات قرآنية غير موضع الإعراب عند الشيخ الدرّة:

يختلف إعراب القرآن للشيخ الدّرة؛ باستشهاده بآيات من القرآن الكريم من مواضع أخرى غير موضع الشّرح والإعراب؛ وذلك للدلالة على معنىً أو وجهٍ أو لغةٍ.

وهذا الأمر لا يوجد في إعراب القرآن للشيخ درويش.

من ذلك مثلًا: في شرح قول الله سبحانه وتعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾[56].

حيث يُلحظ أن الشيخ الدّرة يقول: «هذا وربَّنا ذكر لنا في سورة الحديد حال المنافقين يوم القيامة حينما يطفأ نورهم، وينادون المؤمنين: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾[57].

انظر شرح هذه الآية فإنّه جيد»[58].

ومن ذلك أيضًا: في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[59]:

فبيّن أنّ (إلا) جاءت بمعنى (غير)، أي: غير الله. ثم بيّن أن (غير) أيضًا قد تُعطى حكم (إلا) في الاستثناء بها، نحو قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ﴾[60]»[61].

ثم قال أيضًا في نفس الموضع: «ولا يجوز رفع ما بعدها - أي (إلا)- على البدل من (آلهةٌ)؛ لأن الكلام قبل (إلا) تامٌّ موجب، والبدل لا يسوغ إلّا في الكلام التامّ المنفي، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتُكَ﴾[62]، في قراءة الرفع»[63].

وأحيانًا يذكر الشيخ الدّرة اسم السورة ويحيل إليها دون ذكر الآية، ففي إعراب سورة الرحمن، عند قول الله عز وجل: ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾[64].

يقول: «وانظر أنواع الأنهار وماءها في الآية: (15) من سورة محمد صلى الله عليه وسلم»[65].

خامسًا: بيان بحر بيت الشعر عند الشيخ الدرَّة:

مما يختلف فيه كتاب إعراب القرآن للدرة؛ أنه عند استشهاده بأبيات من الشعر، يذكر نوع بحرها، إذا كان من الطويل، أو الوافر، أو غير ذلك(66).

مِن ذلك: ما ذكره عند استشهاده على جمع (مَلِك)، فيقول: «وجمع مَلِك: أمْـلاك، وملُوك، هذا وفيه لغتان أخريان: ملْك بسكون اللام، وجمعه على هذا: أمْلُك، وملوك ومليك(67).

فمن الأول قول عمرو بن كلثوم في معلقته برقم (30):

وَأَيَّـامٍ لَنَـا غُـرٍّ طِـوَالٍ عَصَيْنَا المَلْكَ فِيهَا أن نَدِينَا(68)

ومن الثاني قو لبيد بن ربيعة الصحابي –رضي الله عنه- في معلقته، برقم (84):

فاقنَعْ بِمَا قَسَمَ المَلِيكُ، فإنّما قَسَمَ الخَلائِقَ بَيْنَنا علاّمُها(69)

بينما لم يوجد ذلك في كتاب الشيخ محيي الدّين درويش.

المبحث الثّالث
ما يتميّز به كلّ من الكتابين عن الآخر

أولًا: ما يتميز به كتاب الشيخ محيي الدّين درويش:

1 - ذكره المعاني والأوجه البلاغية:

ممّا تميّز به كتاب إعراب القرآن للشّيخ محيي الدّين درويش؛ ذكر المعاني والأوجه البلاغية لكلّ آية، أو مجموعةٍ من الآيات المشتملة على معنى واحد.

فيذكر المعنى البلاغي، والصّور الجمالية الواردة في الآية، ويفرد لها عنوانًا مستقلاًّ بعد بيانه للّغة والإعراب.

من ذلك: بيانه المعنى البلاغي في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ۝٦٠ قَالَ يَـٰقَوْمِ لَيْسَ بِى ضَلَـٰلَةٌ وَلَـٰكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[70].

قال الشيخ درويش: «(المجاز المرسل) قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾، وقوله: ﴿لَيْسَ بِى ضَلَـٰلَةٌ﴾، فقد جعل الضلال ظرفًا، والضلال ليس ظرفًا يحلّ فيه الإنسان؛ لأنّه معنى من المعاني، وإنما يحلّ في مكانه فاستعمال الضلال في مكانه مجاز مرسل أطلق فيه الحال وأريد المحل، فعلاقته الحاليّة، وفائدته المبالغة في وصفه بالضلال وإيغاله فيه، حتى كأنّه مستقر في ظلماته لا يتزحزح عنها، وزادوا في المبالغة بأن أكّدوا ذلك بأن صدّروا الجملة بـ (أن) وزادوا اللام في خبرها»[71].

وكذلك قوله أيضًا: «أتى في قصة هود بالجملة الاسمية، فقال: ﴿وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾[72]، وأتى في قصة نوح بالجملة الفعلية، فقال: ﴿وَأَنصَحُ لَكُمْ﴾[73]، وذلك لأنّ صيغة الفعل تدلّ على تجدّده ساعةً بعد ساعة، وكأنّ نوحًا يكرّر دعاءه ليلًا ونهارًا من غير تراخ؛ فناسب التّعبير بالفعلية، وأمّا هود فلم يكن كذلك فلهذا عبّر عنه بالاسمية»[74].

2 - ذكره الفوائد:

يتميّز أيضًا كتاب الشّيخ درويش بأنّه يُفرد عنوانًا مستقلًا يسمّيه (الفوائد)، ويبيّن فيه بعضًا من الفوائد النّحويّة أو الإعرابيّة، أو اللّغوية، أو فوائد ونكات أخرى.

فمن الفوائد النّحويّة: قوله: «الفوائد: يجوز أن يتعدّد الخبر، نحو: «زَيد كاتبٌ شاعر»، وليس من تعدّد الخبر ما ذكره بعضهم من قولهم: «الرّمان حلوٌ حامض»؛ لأنّ معنى الخبرين راجع إلى شيء واحد»[75].

ومن الفوائد الإعرابية: قوله في إعراب قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾[76].

«الفوائد: نائب فاعل (قيل)؛ يقدره النحاة ضميرا لمصدره وجملة النهي مفسّرة لذلك الظرف وقيل الظرف نائب الفاعل فالجملة في محل نصب واختلفوا في وقوع الجملة فاعلاً أو نائب فاعل والوجه أن الجملة التي يراد بها لفظها يحكم لها بحكم المفردات ولهذا تقع مبتدأ نحو لا حول ولا قوة كنز من كنوز الجنة وفي المثل: زعموا مطيّة الكذب ولهذا لم يحتج الخبر الى رابط»[77].

ومن الفوائد اللغوية: ما جاء في إعراب قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[78]، قال: «الفوائد: اختلف اللغويون في نون البرهان فقال قوم: زائدة؛ لأنه مشتق من البره وهو القطع وذلك لأنه دليل يفيد العلم القطعيّ، ومنه البرهة للقطعة الطويلة من الزمن فوزنه فُعلان. وقال آخرون: إنها أصلية لأنه من برهن يبرهن برهنة والبرهنة البيان فوزنه فُعلال، وعلى هذا فبرهان إذا كان علمًا لرجل يجوز صرفه ومنعه حسب الاعتبارين الآنفين»[79].

ومن الفوائد والنّكات الأخرى: قوله بعد أن ذكر حادثة الإفك: «الفوائد: ثبت أن النبي – صلى الله عليه وسلم – حدّ القاذفين الأربعة، وهم: عبد الله بن أبيّ، وحسّان بن ثابت، ومسطح، وحِمنة بنت جحش..»[80].

3 – بيانه لبعض المعاني الجمالية:

كثيرًا ما يتعرّض الشّيخ محيي الدّين درويش لذكر بعض المعاني الجمالية لبعض الجُمل القرآنية، ولا شك أنّ ذكر مثل هذه المعاني يزيد الآية بيانًا وجمالًا.

من ذلك: بيانه للمعنى الجمالي لقوله تعالى: ﴿أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾[81]. حيث يقول الشيخ درويش: «وكل قرية ذكرت في القرآن، فالظلم ينسب إليها بطريق المجاز، وأما هذه القرية في

سورة النساء فينسب الظلم إلى أهلها على الحقيقة؛ لأن المراد بها مكة المكرمة، فوقرت عن نسبة الظلم إليها تشريفًا لها»[82].

4 - **تفصيله لبعض المباحث النحوية:**

ممّا تميّز به الشّيخ درويش؛ أنّه قد يفصل في بعض المباحث النّحوية، ويبيّن اختلاف النحاة في المسألة، من ذلك: حديثه عن (الفاء).

يقول: «القول الفصل في الفاء العاطفة: والفاء في أصل وضعها للتّرتيب المتصل، والتّرتيب على ضربين:

1 - الترتيب في المعنى. 2 - الترتيب في الذكر..... إلخ»[83].

ثم يقول: «الفاء الفصيحة: وقد تحذف الفاء مع المعطوف بها إذا أمن اللّبس، وكذلك الواو، وهذه العاطفة على الجواب المحذوف يسميها أرباب المعاني (الفاء الفصيحة)..»[84].

5 - **يضيف الشيخ محيي الدّين درويش بعض اللمحات التاريخية:**

أحيانًا يتطرّق بإلقاء لمحة تاريخية عن فرقة من الفِرق، أو طائفة، أو غير ذلك، ومن ذلك: بيانه للمحة تاريخية عنً اليهود، وعن عداوتهم للإسلام، وعن إحداثهم الفُرقة بين الأمم والشعوب ليضمنوا لأنفسهم السيادة والاستعلاء المزعومين، وبعض مواقفهم العدوانية مع النبي صلى الله عليه وسلم..[85].

ومن ذلك أيضًا: ذكره لقصة خالد بن الوليد رضي الله عنه مع عبد المسيح بن بُقيْلَة لمّا نزل بهم خالد بن الوليد على الحيرة..[86].

6 - **تطرُّقُه لبعض مسائل العقيدة:**

فقد تطرَّق الشيخ محيي الدّين درويش إلى عدّة مباحث عقدية، ووضّحها بالبيان بذكر أقوال العلماء، حتى إنّه في بعضها علّق على خطأ وقع فيه الزّمخشريّ.

من ذلك تفسيره لقول الله عز وجل: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾[87]، قال: «العبادة بكينونة الولد، فقد شجر بين المفسّرين والمتكلّمين جدال طويل في صددها وخاصة بين أهل السنة والمعتزلة... ثم نقل كلام الزمخشري في المسألة، وأشاد به، إلا أنّه أخذ على الزّمخشري تمثيله وتشبيهه هذا الكلام بمثال يعفى اللسان عن ذكره، وبيّن خطأ الزمخشري في ذلك»[88].

ثانيًا: ما يتميّز به كتاب الشّيخ محمد الدّرة:

يتميّز كتاب إعراب القرآن للشيخ محمد علي طه الدّرة عن كتاب الشيخ محيي الدّين درويش بعدّة أمور، منها:

1 - ذكر مقدّمة للسّورة قبل البدء في إعرابها:

فالشيخ الدّرة دائمًا ما يصدّر كلّ سورة من سور القرآن الكريم بذكر مقدّمة وتوطئة يبيّن فيها نوع السّورة، هل هي مكية أم مدنية، وذكر الاختلاف والأقوال في ذلك إن وجد، وعدد آياتها، وكلماتها، وحروفها، ثم يتطرّق لبيان معاني السورة إجمالًا، وذكر شيء من فضائلها، وما ورد في ذلك من أحاديث، وأسباب نزولها، ونحو ذلك.

من ذلك حديثه في بداية سورة المائدة، حيث يقول: «وهي مدنية، إلّا قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[89]، فإنها نزلت بعرفة في حجة الوداع... ثم قال: وإنما خصّ النبي - صلى الله عليه وسلم - هذه السورة من بين سور القرآن بالذّكر؛ لزيادة الاعتناء بها، حيث أكّد اجتناب الظلم في أربعة منها، وإن كان الظلم لا يجوز في شيء من جميع أشهر السنة؛ لزيادة الاعتناء بها.

ويقول: وفيها ثمانية عشر حكمًا لم تنزل في غيرها من سور القرآن الكريم».

ويضيف قائلًا: «وسمّيت سورة المائدة بهذا لورود ذكر المائدة فيها؛ حيث طلب الحواريون من عيسى - عليه السلام - آية تدل على صدق نبوَّته، وتكون لهم عيدًا.

وقصة المائدة أعْجَب ما ذُكر فيها - أي في السّورة -؛ لاشتمالها على آياتٍ كثيرة، ولُطْفٍ عظيمٍ مِنَ الله تعالى، وهي مائة وعشرون آية»[90].

2 - شرحه للآية وبيان معناها قبل إعرابها:

ممّا يتميز به إعراب القرآن، للشيخ الدرة؛ أنه يبدأ بعد ذكر الآية ببيان شرحها، وتفسيرها تفسيرًا مختصرًا، ثم بعد ذلك يتناول إعراب كلماتها.

ومن الأمثلة على ذلك: شرحه لقول الله عز وجل: ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾[91].

يقول الشيخ الدّرة: «الشرح: ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ ﴾: قال ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿طَٰٓئِرَهُۥ﴾ عملُه، وما قدَّر عليه من خير، أو شر، وهو ملازمه أينما كان.

وقال مجاهد: عمله، ورزقه، وما من مولود يولد إلا في عنقه ورقة مكتوب فيها شقي أو سعيد. انتهى. وإنما خصَّ العُنق من بين سائر الأعضاء؛ لأنه موضع القلائد، والأطواق، والغلّ مما يزين أو يشين، وذكر طائر لما هو سبب الخير، والشر من قدر الله وعمل العبد على طريق الاستعارة؛ لأنهم كانوا يتيمَّنون، ويتشاءمون بسنوح الطائر من جهة اليمين، أو من جهة الشمال على عادة الجاهلية»[92].

وهكذا كان ديدنه في تناوله للآيات القرآنية الكريمة، في حين أنَّ الشيخ محيي الدّين درويش يخالفه في ذلك.

3 – تعريفه لكثير من مدلولات الألفاظ، وتناول معناها اللغوي والاصطلاحي:

فكثيرًا ما يتناول الشيخ الدّرة لفظًا من الألفاظ بالتّعريف؛ فيبيّن معناه اللّغويّ، ومعناه الاصطلاحيّ، ومن ذلك مثلًا قوله في إعراب قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾[93].

«وقيل: إن السَّفَه ورقة الحلوم، وفساد البصائر إنّما هي في حيّزهم، وصفة لهم، وأخبر: أنهم هم السفهاء، ولكن لا يعلمون للرّين الّذي على قلوبهم.

و﴿ٱلسُّفَهَآءُ﴾: جمع سفيه، وهو الجاهل. والسفه: سخافة العقل، ومن ركب متن الباطل كان سفيهًا، فكل هذه المعاني يجوز إطلاقها على السفه والسفيه...»[94].

وتعريفه لمعنى العمى، في قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[95]، فيقول: «﴿يَعْمَهُونَ﴾: يتردّدون متحيّرين في الكفر، لا يعرفون ما يلحقهم من ضرّ، أو نفع. وحكى أهل اللغة: عَمِه الرّجلُ، يعْمَهُ عموهًا، وعمهًا، فهو عَمِهٌ، وعَامِهٌ: إذا حَارَ، وجمعه: عُمّه، وَذَهَبَتْ إبلُهُ العُمَّهَى؛ إذا لَم يُدرَ أينَ ذَهَبَتْ. وعن بعض الأعراب «أنّه دخل السوق، وما أبصرها قط، فقال: رأيتُ النَّاس عَمِهينَ، أراد: مُتردّدين في أشغالهم، وأعمالهم..

والعَمَه قريب من العَمَى، لكن العَمَى يطلق على ذهاب نور العين، وعلى الخطأ في الرأي، والعَمَه لا يطلق إلا على الثّاني، وهو ما يعبّر عنه بعَمَى القَلبْ... إلخ»[96].

4 – تخريجه للأحاديث التي يوردها:

يتميّز (إعراب القرآن)، للشّيخ الدّرة؛ أنّه يشير إلى تخريج الأحاديث التي يوردها، وإن كان تخريجه مقتصرًا على ذِكر الكِتاب من

كتب الصّحاح أو المسانيد، أو كتب السنن التي ورد فيها الحديث؛ إلّا أنه يضيف للقارئ إضافة، ويوصله إلى تخريج الحديث بطريقه سهلة ميسّرة.

ومن ذلك: ما ذكره في تفسير سورة (الإسراء)، في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[97].

قال: «فعن أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: «**لاَ تُشَدُّ الرِّحَالُ إلاَّ إلَى ثَلاَثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدي هَذَا، والْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، والمَسْجِدِ الأَقْصَى**». رواه مالك في موطئه[98].

ثم يسوق حديث أبي الدرداء، رضي الله عنه: «الصلاة في الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ بِمِائَةِ أَلْفِ صَلاَةٍ..»[99]. ويقول: رواه الطبراني»[100].

بل إنه أحيانًا يضيف إلى ذلك رقم الحديث، فيقول مثلاً: «لقد أطال المفسرون الكلام في حديث الإسراء والمعراج، وها أنذا أقتصر على الحديث الذي رواه البخاري، برقم: (3207)، عن مالك بن صعصعة.... الحديث»[101].

5 – تطرُّقُهُ لبعض المسائل الفقهية:

فكثيرًا ما يتطرّق الشيخ الدّرة إلى بعض المسائل الفقهية عند إعرابه لبعض الآيات التي تشتمل على بيان حكم فقهي.

من ذلك: بيانه لبعض أحكام الاعتكاف، وذلك عند إعرابه لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾[102]. قال: «وإذا أراد الاعتكاف فليجدّد نيّته، هذا وأقل الاعتكاف عند مالك، وأبي حنيفة، ورواية عن أحمد: يوم وليلة، وشرطه الصوم، وعند الشافعي، وقول آخر لأحمد: أقله لحظة، ولا حد لأكثره، وليس من شرطه الصوم...» إلخ[103].

6 - إيراده لبعض التنبيهات:

فقد عمد الشيخ الدّرة إلى إظهار بعض المعاني المستفادة من الآيات، أو حتى بعض الأحكام التي تتناولها الآية، أو بعض القضايا اللّغويّة في صورة تنبيهات، ويمكن أن يكون قصده من ذلك إظهار المعنى.

فقد ذكر - رحمه الله تعالى - في قوله عز وجل: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[104]، قال: «تنبيه: نزلت الآية الكريمة في سعد بن الرّبيع نشزت عليه امرأته حبيبة بنت زيد بن خارجة بن أبي زهير فلطمها، فقال أبوها: يا رسول الله، أَفْرَشْتُهُ كَريمَتي فَلَطَمَها! فقال عليه السلام: (**لتَقْتَصَّ منْ زَوْجِهَا**). فَانْصَرَفَتْ مَعَ أَبيها لتقتصّ منه، فقال عليه السلام: (**ارْجِعُوا هَذَا جِبْرِيلُ أَتَاني**) فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذه الآيَةَ، فقال عليه السلام: (**أَرَدْنَا أَمْرًا وَأَرَادَ اللَّه غَيْرَهُ**). وفي رواية أخرى: (**أَرَدْتُ شَيْئًا وَمَا أَرَادَ الله خَيْرٌ**). ونقض الحكم الأول. وقد قيل: إن في هذا الحكم المردود نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥ﴾[105].

ثم يضيف تنبيهًا آخر، فيقول:

«تنبيه: مما تقدم يتبين لنا: أن الله عز وجل لم يأمر في شيء من كتابه بالضّرب صراحًا إلا هنا، وفي الحدود العظام، فساوى معصيتهنّ لأزواجهنّ بمعصية الكبائر، وولّى الأزواج ذلك دون الأئمّة، وجعله لهم دون القضاة بغير شهود، ولا بيّنات؛ ائتمانًا من الله تعالى للأزواج على النساء، والله أعلم بمراده، وأسرار كتابه»[106].

7 - بيانه لبحر بيت الشعر:

ممّا يتميز به الشّيخ الدّرة في كتابه؛ أنّه يبيّن نوع البحر الذي ينتمي إليه بيت الشّعر الذي يورده، وقد مر بيان ذلك سابقًا في مبحث الاختلاف بين الكتابين[107].

المبحث الرّابع
ما يؤخذ على كلّ منهما

لا شكّ أنّ كتابي (إعراب القرآن) للشّيخ محيي الدّين درويش، والشيخ محمّد على الدّرة؛ من أعظم الكتب التي تناولت إعراب القرآن الكريم، وقد اشتملا على فوائد عظيمة، وعلم قيّم، ينهل منه طلاب العلم وأساتذته، بل والعامّة، ولكن الله - عز وجل - أبى إلاّ أن يكون الكمال لكتابه الكريم وحده، وما من أحد يخطّ كتابًا إلا وجاء بعد ذلك بزيادة أو نقص أو تغيير أو تبديل، أوتصحيح.

وسأشير إلى بعض المآخذ التي وقفت عليها في كلا الكتابين، ولعلّ لمؤلّفَيْها - رحمهما الله، وغفر لهما - قصدًا آخر غير ما فهمته، والله أعلم بالصّواب.

أولًا: ما يؤخذ على كتاب الشّيخ محيي الدّين درويش:

1 - وقوع بعض الأخطاء الكتابيّة، ويمكن أن يكون ذلك لقدم طباعة هذا الكتاب، أو هو من سهوّ الكُتّاب والنُّساخ، ومن بين هذه الأخطاء الّتي وقفت عليها، ما ورد في إعرابه لقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ﴾[108]، فعند إعرابها كُتبتْ: (إذ قال لأبيه ولقومه ما تعبدون)، والصّواب ما أثبت في الآية[109].

ويكثر وقوع ذلك في الهمزات، ومن ذلك قوله: «الأكل بضمتين واسكان الثاني للتّخفيف»[110]، حيث ذكر كلمة (اسكان)، بإسقاط الهمزة، والصّواب: إثباتها.

2 - عدم اهتمامه بضبط أبيات الشّعر في كتابه، وكذلك ضبط كثير من الكلمات المُشكلة؛ فقد أغفل الشّيخ محيي الدّين درويش ذلك الأمر، وهو ما قد يؤدّي بالقارئ إلى الالتباس في قراءة بعض الكلمات.

ثانيًا: ما يؤخذ على كتاب الشّيخ محمّد علي طه الدرّة:

1 - إهماله المعاني البلاغية؛ فقد أهمل الشيخ الدّرة كثيرًا من المعاني البلاغيّة للآيات الكريمة، ولم يتطرّق إليها بالبيان، وربما ذكر ذلك في بعض مواضع قليلة من كتابه في معرض الكلام والشّرح دون إظهارها.

2 - الإسهاب في شرح معاني الآيات؛ فكثيرًا ما يبدأ حديثه بالكلام في تفسير وبيان معاني السورة أو الآية، ويطيل في ذلك، وهذا مبيّنٌ في كتب التفسير، فكان الأولى أن يشير إلى هذه المعاني بإيجاز؛ لأن الكتاب يتناول إعراب القرآن وليس تفسيره.

ثالثًا: ما يؤخذ على الكتابين:

يؤخذ عليهما عدم تحرير القول في متعلّق شبه الجملة (الجار والمجرور والظرف)، وتحرير ذلك أمرٌ من الأهميّة بمكان؛ لما يترتّب عليه من اختلاف المعنى التّفسيريّ، وإهمالهما أحيانًا ذِكر المتعلّق فلا يتعرّضا لذكره أصلًا، وهذا مأخذ مهمّ ينبغي لطلبة العلم والمثقّفين التنبّه له، وبالله التوفيق.

الخاتمة

بعد حمد الله تعالى وتوفيقه، والشّكر له على امتنانه وفضله؛ فهذه موازنة بين كتابين عظيمي القدر والمكانة، لصلتهما بأعظم وأشرف وأجلّ كتاب وهو كتاب الله، عزّ وجل، وقد توصّلت إلى عددٍ من النتائج والتّوصيات، الّتي أبيّنها فيما يلي:

1 - أنّ الكتابين من أهم الكتب التي صنّفت في فن إعراب القرآن الكريم، وبخاصّة في العصر الحديث، وقد احتويا على فوائد مهمة، ومعانٍ جليلة، ولا غنى لطالب علمٍ عنهما.

2 - أنّ الشّيخ الدرّة يُعدّ من تلاميذ الشّيخ محيي الدّين درويش؛ فقد ذكر أنّه قرأ عليه، وراجع له عدّة أوراقٍ صنّفها.

3 - أنّ الكتابين قد اتفقا في نقاط كثيرة، من أهمّها: التّوافق من حيث تناول كلمات القرآن بالإعرابً، وذكر الآية جملة قبل إعرابها، وبيان نوع السورة هل هي مكية أم مدنية، وعدد آياتها، وغير ذلك.

4 - يختلف كلّ من الكتابين عن الآخر في عدّة أمور؛ من أهمها: إسهاب أحدهما في بعض النّقاط، واختصاره في الأخرى، والعكس من ذلك في الآخر.

5 - يمتاز كتاب الشّيخ درويش بميزات عديدة؛ من أهمّها بيانه لبلاغة آيات القرآن ، وإظهار ذلك في عنوان مستقل، وذلك في كلّ آية، إضافة إلى ذكره العديد من الفوائد، وتناول الكثير من المسائل التي اختلف فيها النّحاة، وبيان الأقوال فيها والتّرجيح بينها.

6 - يمتاز كتاب الشيخ الدّرة بكثرة استشهاده بآيات القرآن الكريم في مواضع متفرقة، وكثرة استشهاده بالأحاديث النبويّة، إضافة إلى تخريجه لهذه الأحاديث بطريقة مختصرة، كما يمتاز بذكره توطئةً لكلّ سورة قبل تناولها بالإعرابً؛ يبين من خلالها نوع السورة وعدد آياتها، وسبب نزولها، وفضلها، وغير ذلك.

7 - يؤخذ على كتاب الشّيخ درويش قِدم طبعته، وهو ما جعل الكتاب يشتمل على أخطاء كتابية كثيرة، وبخاصة في الهمزات ونقاط الحروف، وعدم ضبطه لكثير من الكلمات المُشكلة، وبخاصة في الأبيات الشعرية.

8 - يؤخذ على كتاب الشيخ الدّرة إهماله المعاني البلاغية لآيات القرآن الكريم، إضافة إلى إسهابه في ذكر المعاني التفسيريّة، وعدم الاختصار فيها.

التّوصيات

أوصي إخواني من طلاب العلم بالإقبال على هذين الكتابين بالدّراسة البحثيّة والنّقديّة، فهما كنزان قد احتويا على الكثير من الفوائد، ولعل الله تعالى أن يفتح على أحد من الباحثين باستخراج ما لم أستطع الوقوف عليه، وبيان ما لم أذكره.

الهوامش

(1) سورة فصلت، الآية: 42.

(2) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420هـ - 1999م، 365/4.

(3) مشكل إعراب القرآن، أبو محمد مكي بن أبي طالب، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الثانية، 1405هـ، 63/1.

(4) ينظر: أعلام الأدب والفن، أدم آل جندي، مطبعة مجلة صوت سورية – دمشق، 1958م، الجزء الثاني، ص 98، 99. وترجمة الشيخ منشورة على موقع (معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع والعشرين)، بعنوان: الشاعر محيي الدين درويش: http://www.almoajam.org.

(5) ينظر: مقال بعنوان: (محيي الدين درويش، 51908م – 1982م)، منشور على موقع: (أعلام حمص): http://homsstory.com

(6) ينظر: أعلام الأدب والفن، 98/2، 99. وترجمة الشيخ المنشورة على موقع (معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع والعشرين)، بعنوان: الشاعر محيي الدين درويش: http://www.almoajam.org.

(7) مقدمة كتاب (إعراب القرآن الكريم وبيانه)، لمحيي الدين درويش، دار اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق – بيروت، ودار ابن كثير، دمشق - بيروت، 1400هـ-1980م، 5/1.

(8) ينظر: المصدر السّابق.

(9) ينظر: السّابق 1/8.

(10) ينظر: ترجمة ذاتية كتبها الشيخ نفسه، ونشرت على موقع جامعة أم القرى، نشرها عنه الدّكتوران: رياض الخوّام، وعادل باناعمة، عام 2010م:

https://old.uqu.edu.sa/page/ar/93204475

وينظر: موقع رابطة العلماء السوريين، مقال بعنوان: الشيخ محمد علي الدرة من أعلام النحو في حمص، منشور بتاريخ: 1429/1/1هـ، بقلم: مجد مكي:

http://www.islamsyria.com/portal/cvs/show/117

(11) تقع إلى الشمال الغربي من مدينة حمص، وهي تابعة لمنطقة الحولة، حيث تعدّ تلذهب مركز هام لتوسطها بين عدد من المدن السورية المهمة، ينظر: الموسوعة الحرة (ويكيبيديا): https://ar.wikipedia.org/wiki

(12) ينظر: ترجمة للشيخ محمد الدّرة، بقلم نجله: محمد بشير الدّرة، منشورة في آخر كتاب إعراب القرآن، للشيخ محمد الدرة، 789/10، دار ابن كثير، 1428هـ - 2008م.

(13) ينظر: المصدر السّابق.

(14) ذكر الشيخ محمد الدّرة بعضًا من هذه المؤلفات في مقدمة كتابه إعراب القرآن، 6/1. وذكرها ابن الشيخ، محمد بشير الدرة، في آخر الكتاب، 790/10.

(15) ينظر: مقدمة كتاب إعراب القرآن، للشيخ محمد الدّرة، 7/1، 8.

(16) ينظر: ترجمة الشيخ محمد علي الدرة، كتبها نجله، محمد بشير الدرة، في آخر كتاب إعراب القرآن، 791/10.

(17) إعراب القرآن، لمحيي الدين درويش، 147/2.

(18) المرجع السابق، 309/4.

(19) سورة النساء، جزء من الآية: 58.

(20) يريد: نقلاً عن الخازن، ينظر: تفسير الخازن = لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (المتوفى: 741هـ)، تحقيق: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت، الأولى - 1415هـ، 337/1.

(21) إعراب القرآن، للدرة، 360/2.

(22) المرجع السابق، 386/4.

(23) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 7/1.

(24) إعراب القرآن، للدرة، 9/1.

(25) سورة المائدة، جزء من الآية: 95.

(26) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 18/3-19.

(27) سورة العنكبوت، الآية: 33.

(28) إعراب القرآن، للدرة، 177/7.

(29) سورة الفرقان، الآية: 24-29.

(30) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 5/7.

(31) البيت للبيد، وهو من بحر (الطويل)، ينظر: ديوان لبيد، وهو بن ربيعة بن مالك أبو عقيل العامري الشاعر معدود من الصحابة (ت 41هـ)، دار المعرفة، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م، 84/1.

(32) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 73/1.

(33) البيت لأبي العلاء المعرّي أحمد بن عبدالله بن سليمان القضاعي التنوخيّ ت 27449هـ، وهو من بحر البسيط، في ديوانه سقط الزّند، دار صادر بيروت، ص 61، وينظر: دمية القصر وعصرة أهل العصر، لعلي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب الباخرزي، دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، 1414هـ، 164/1.

(34) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 25/6.

(35) إعراب القرآن، للدرة، 84/2، والبيت لزهير بن أبي سلمى، من بحر الطويل، في ديوانه، وهو زهير بن أبي سلمى بن ربيعة بن رياح المزني (ت: 609م)، ص 104.

(36) سورة آل عمرن، الآيتان: 72-73.

(37) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 535/1-539، بتصرّف، وللاستزادة يرجع إلى: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، لأبي العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف ابن عبدالدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: 756هـ)، دار القلم، دمشق، 252/1-256.

(38) سورة العنكبوت، جزء من الآية: 12.

(39) إعراب القرآن، للدرة، 170/1.

(40) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي 376/1-378، وينظر للاستزادة: الكتاب لسيبويه 169/2، 378/2، والبحر المحيط لأبي حيان، 223/1، والممتع لابن عصفور 380/1، وحاشية الصبان على الأشموني 244/4.

(41) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 365/2.

(42) رواه الإمام أحمد في مسنده، 536/2، والبيهقي في السنن الكبرى، 288/6، رقم (12467)، باب ما جاء في الترغيب في أداء الأمانات، وقال الألباني: حسن لغيره، ولا بأس به في المتابعات، ينظر: صحيح الترغيب والترهيب، 73/3.

(43) مصنف ابن أبي شيبة، 484/7، رقم (37415)، باب من كره الخروج في الفتنة وتعوذ عنها، وحلية الأولياء، لأبي نعيم، 282/1.

(44) ينظر: إعراب القرآن، للدرة، 361/2.

(45) سورة البقرة، جزء من الآية: 93.

(46) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 149/1.

(47) سورة المنافقون، جزء من الآية: 4.

(48) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 10/9-100.

(49) سورة البقرة، جزء من الآية: 184.

(50) سورة البقرة، الآية: 185.

(51) إعراب القرآن، لمحيي الدين درويش، 265/1. وينظر: تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت 310هـ)، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م، 168/3، والبحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت 745هـ)، دار الفكر – بيروت، 1420هـ، 189/2.

(52) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774هـ)، دار الفكر/ الطبعة: الطبعة الجديدة 1414هـ/1994م، 269/2.

(53) إعراب القرآن، لمحيي الدين درويش، 265/1. وينظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت 538هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 254/1.

(54) تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه، للدرة، 318/6.

(55) إعراب القرآن، لمحيي الدين درويش، 259/1.

(56) سورة البقرة، الآية: 17.

(57) سورة الحديد، جزء من الآية: 13.

(58) إعراب القرآن، للدرة، 61/1. وينظر شرح آية سورة الحديد، 502/9.

(59) سورة الأنبياء، جزء من الآية: 22.

(60) سورة النساء، جزء من الآية: 95.

(61) إعراب القرآن، للدرة، 22/6. وينظر: شرح آية سورة النساء، 582/2.

(62) سورة هود، جزء من الآية: 81.

(63) إعراب القرآن، للدرة، 22/6. وينظر: شرح آية سورة هود، 484/4.

(64) سورة الرحمن، الآية: 50.

(65) إعراب القرآن، للدرة، 421/9. وينظر شرح آية سورة الرحمن، 421/9.

(66) ينظر مثلا: إعراب القرآن، للدرة، 111/6.

(67) إعراب القرآن، للدرة، 22/1.

(68) البيت من بحر الوافر، وهو في: جمهرة أشعار العرب، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي (ت 170هـ)، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص 281، وشرح المعلقات السبع، حسين بن أحمد بن حسين الزَّوْزَني، أبو عبد الله (ت 486هـ)، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى 1423هـ - 2002م، ص 221.

(69) البيت من بحر الكامل، وهو في: ديوان لبيد بن ربيعة، وهو ابن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري الشاعر، معدود من الصحابة (ت: 41هـ)، دار المعرفة، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م، ص 116.

(70) سورة الأعراف، الآيتان: 60-61.

(71) إعراب القرآن، لمحيي الدين درويش، 376/3.

(72) سورة الأعراف، جزء من الآية: 68.

(73) سورة الأعراف، جزء من الآية: 62.

(74) إعراب القرآن، لمحيي الدين درويش، 381/3.

(75) المصدر السابق، نفسه، 107/3.

(76) سورة البقرة، الآية: 11.

(77) إعراب القرآن، لمحيي الدين درويش ، 36/1-37.

(78) سورة البقرة، جزء من الآية: 111.

(79) إعراب القرآن، لمحيي الدين درويش، 168/1.

(80) المصدر السابق، نفسه، 582/6.

(81) سورة النساء، جزء من الآية: 75.

(82) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 263/2.

(83) المصدر السابق، 95/6.

(84) السابق، 95/6، بتصرف.

(85) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 8/2.

(86) ينظر تمام القصة في: المصدر السّابق، 335/2.

(87) سورة الزخرف، الآية: 81.

(88) ينظر: إعراب القرآن، للشيخ درويش، 114/7-115.

(89) سورة المائدة، الآية: 3.

(90) ينظر: إعراب القرآن، للدرة، 3/5-6، بتصرف.

(91) سورة الإسراء، الآية: 13.

(92) إعراب القرآن، للدرة، 309/5.

(93) سورة البقرة، الآية: 13.

(94) إعراب القرآن، للدرة، 52/1-53.

(95) سورة البقرة، الآية: 15.

(96) إعراب القرآن، للدرة، 292/5.

(97) سورة الإسراء، الآية: 1.

(98) الحديث رواه البخاري في صحيحه، 398/1، رقم (1132)، كتاب أبواب التطوع، باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وروى الإمام مالك في الموطأ معناه دون لفظه، 151/2، باب النداء في السفر وعلى غير وضوء.

(99) الحديث رواه ابن ماجه في سننه، 451/1، رقم (1406)، باب ما جاء فضل الصلاة في المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم. والإمام أحمد في مسنده، 343/3، ورواه الطبراني في المعجم الأوسط، 112/7، وصححه الشيخ الألباني في إرواء الغليل، 146/4.

(100) إعراب القرآن، للشيخ الدرة، 292/5.

(101) المصدر السّابق، والحديث رواه البخاري في صحيحه، 1173/1، رقم (3035)، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، من حديث ماللك بن صعصعة رضي الله عنه.

(102) سورة البقرة، جزء من الآية: 187.

(103) إعراب القرآن، للدرة، 436/1.

(104) سورة النساء، جزء من الآية: 24.

(105) سورة طه، جزء من الآية: 114.

(106) إعراب القرآن، للدرة، 444/2، وينظر قصّة الحديث في أسباب النّزول للواحديّ ص 151، وتفسير ابن جرير الطبري 291/8، والموسوعة الفقهيّة ج 40، ص 294، 295.

(107) ينظر: ص 31، من البحث.

(108) سورة الشعراء، الآية: 70.

(109) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 87/7.

(110) إعراب القرآن، للشيخ درويش، 82/5.

التعليق بالحذف عند عبدالقاهر الجرجاني (ت 471هـ)

دراسة في الاتساق النصي

عبدالرحمن إكيدر(*)

تمهيـد:

يعد الحذف خصيصة من خصائص اللغة وسمة من سماتها المميزة، وقد شكل محط اهتمام علماء الدرس النحوي والبلاغي وعلم اللغة النصي. فقد كان هدف النحاة وضع ضوابط تقيد الحذف وترسم حدوده لما يخدم صحة التركيب، وقد حددوا أنواع الحذف في اللغة العربية مثل حذف الحروف والألفاظ (المبتدأ والخبر والفعل والفاعل والمفعول به والحال ...) وحذف الجمل. وقد تخطت نظرة البلاغيين لهذه الظاهرة تلك الحدود المعيارية التي وضعها النحاة، فاعتبروا الحذف توسعا لغويا وظاهرة أسلوبية تزيد النص رصانة وجمالية، تستدعي البحث عن سر ذلك الانزياح ودلالته وعلة اللجوء إليه على مستوى التبليغ والتأثير النفسي. كما لفتت هذه الظاهرة انتباه علماء النص فدرسوا الحذف باعتباره علاقة تماسكية تؤدي دورا في استمرارية النص وتفعيل المشاركة بين المتكلم والمتلقي في إنتاج المعنى وتشكيله.

(*) جامعة القاضي عياض - المغرب.

وقد درس عبدالقاهر الجرجاني الحذف دراسة زاوج فيها بين التنظير والتطبيق، معتبرا أن اللجوء إلى هذه الظاهرة ينبع من دواع جمالية وبلاغية تخفي أسرارا مكتمة وسرائر مغيبة تزيد من وثاقة النص وتعالق ألفاظه وارتباط جمله بعضها ببعض. وسيكون التركيز في هذا الفصل منصبا على دراسة أثر التعليق بالحذف في تماسك النص وخلق انسجامه، خصوصا حذف المبتدأ وحذف المفعول به، مع الإشارة إلى مختلف الأغراض التي تستدعي اللجوء لحذف هذين العنصرين.

1 - مفهوم الحذف ودوره في تماسك النص:

- الحذف لغة:

جاء في (لسان العرب) «حَذَفَ الشيء يحذفُه حَذفًا قطعه من طرفه (...) والحُذَافَة ما حُذِف من شيء فطُرِحَ»[1]. ويُعرّفه أبو عبدالله الزركشي (794هـ) لغة «بالإسقاط، ومنه حذفت الشعر إذا أخذت منه. واصطلاحا : إسقاط جزء الكلام أو كله لدليل»[2]. ويتضح أن الحذف يدور حول القطع من الطرف خاصة، ويشير إلى الطرح والإسقاط. وقد يبدو من الوهلة الأولى أن العلاقة بين الحذف والإحالة علاقة تماثل، غير أن الاختلاف بينهما يكمن في أن شرط الإحالة بقاء أثر مقدر في اللفظ، أما الحذف فلا يشترط فيه هذا الأمر.

- الحذف عند النحاة:

لفتت ظاهرة الحذف انتباه النحاة الأوائل، وتحدث عنها سيبويه، ونبه عليها في عدد من الصيغ والتراكيب، وبيّن الكيفية التي يستدل بها على المحذوف، فقد أشار إلى دواعي الحذف سواء في البنيات الصوتية أم الصرفية أم التركيبية، وذكر في باب حذف المستثنى، أن الحذف يأتي تخفيفا واستغناء بعلم المخاطَب بما يعني[3].

أما ابن جني فقد تطرق لظاهرة الحذف في باب أسماه : (باب في شجاعة العربية) وهي شجاعة منضبطة، فالحذف له طرائق وسنن وله ضوابط وشرائط. يقول مبينا أنواع الحذف: «قد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة. وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته»[4]. والملاحظ أنه ليس عند النحاة باب واحد يجمع الحذف في كل التراكيب، وإنما جاءت أقوال النحاة في الحذف منثورة في كل الأبواب، فتحدثوا مثلا عن حذف الحرف والاسم والفعل والجملة، محددين مكان الحذف في التركيب وتقديره ومستوى وجوبه أو جوازه أو منعه، وشروط ذلك كله. فاعتبروا أن كثرة الاستعمال من أهم أسبابه، فاللغة تجنح إلى الحذف لأن فيه نوعا من التخفيف الذي يميل المتكلمون إليه بطبيعتهم، أو لما يعتري التراكيب من ثقل إذا طالت، أو لضرورة شعرية. وأبرزوا فوائده مثل طلب الاحتراز والاختصار، أو التخفيف، أو التفخيم والتعظيم، أو تحقير لشأن المحذوف... إلخ، وكشفوا عن أدلته سواء أكانت مقالية أم حالية أم عقلية.

- الحذف عند البلاغيين:

اهتم البلاغيون بالجانب الجمالي للحذف وبيان أغراضه البلاغية في نفس المتكلم وأثره في المتلقي، محاولين الكشف عن مدى تخطي البلاغة العربية للحدود التي توقف عندها علماء النحو في دراستهم الوصفية لظاهرة الحذف وضوابطها التي قيدت البنيات التركيبية والصرفية. وقد أشار الجاحظ (255هـ) إلى هذه الظاهرة البلاغية في (البيان والتبيين)، حيث أفرد فيه بابا أسماه (باب الكلام المحذوف) [5]، تضمن مجموعة من الشواهد الشعرية والنثرية. وبيّن أبو الحسن الرماني (384هـ) في كتابه «النكت في إعجاز القرآن» فضيلة الحذف والإيجاز في علو الكلام

وتهذيبه، يقول: «الحذف إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام»(6). لقد اعتبر البلاغيون الحذف توسعا لغويا في النص، وظاهرة جمالية وأسلوبية واصفة للغة الفنية، فدرسوا سر ذلك التوسع ودلالته وعلة اللجوء إليه، وبيان تأثيره النفسي في المتلقي.

- الحذف في الدرس اللساني الحديث:

يحدد بيير فونطانيي (Pierre Fontanier 1844) مفهوم الحذف في قوله: «يرتكز الحذف على إلغاء الكلمات التي تكون ضرورية لإتمام التركيب، لكن الكلمات المحذوفة ينبغي ألا تؤدي إلى غموض أو شك»(7). ويُعرّف دافيد بانكس David Banks الحذف بأنه «إزاحة لأحد العناصر القابلة للاسترداد في النص مسبقا. كما في القول:

Aidan got home and put the kettle on

(وصل إيدن إلى المنزل ووضع المِرجَل).

حيث نعلم أن موضوع الفعل (put) مبدئيا هو (Aidan). نقول إن العبارة الثانية في هذا القول المركب محذوفة، أو تتضمن حذفا»(8). أما دي بوجراند De Beaugrande فيُعرّف الحذف بأنه «استبعاد العبارات السطحية التي يمكن لمحتواها المفهومي أن يقوم في الذهن أو أن يوسع أو أن يعدل بواسطة العبارات الناقصة»(9).

- دور الحذف في تماسك النص:

سعى علماء النص إلى الكشف عن دور الحذف في خلق التماسك النصي، وتفعيل المشاركة بين المتكلم والمتلقي في إنتاج المعنى وتشكيله، فدور الحذف هنا يقارب دوري كل من الإحالة والاستبدال، غير أن المظهر البارز الذي يجعله مختلفا عنهما هو عدم وجود أثر المحذوف في البنية السطحية للنص، وقد طرح هذا الموضوع سجالا

بين علماء النص، يقول دي بوجراند R. De Beaugrande: «لقد كانت المناقشات حول الحذف وهو ما يسمى أحيانا الاكتفاء بالمبنى العدمي susbtitution by zero مثارا للخلاف (قارن: كارلسن 1959م، وجنتر 1963م، وإيساتشينكو 1965م، وكريمس 1968م، ودريسلر 1970م، وهاليداي ورقية حسن 1976م، وجروز 1977م). ويمكن التعبير عن هذه المجادلة على النحو التالي: إن البنيات السطحية في النصوص غير مكتملة غالبا بعكس ما قد يبدو في تقدير الناظر، وفي النظريات اللغوية التي تضع حدودا واضحة للصواب النحوي أو المنطقي يتكاثر بحكم الضرورة نظرها إلى العبارات بوصفها مشتملة على حذف بحسب ما يقضي مبدأ حسن السبك well-formedness idealization[10]». ويتحقق هذا المبدأ من خلال العملية الذهنية التي يقوم بها المتلقي لردم فجوة الحذف التي تقع في سطح النص حيث يقوم بتقدير المحذوف الذي أسقطه المتكلم في تعليقه للكلم. وهكذا يكون عمل المتلقي مماثلا لعمل المتكلم في إنتاج النص، وهذا يتطلب إحاطة متلقي النص بمكونات السياق المصاحب له، ويشترط اعتماده على دقة الفهم وكذا معرفته الأساسية بالأعراف التركيبية، حتى يتمكن من إدراك المحذوف وتقديره تقديرا صائبا. و«يتطلب الإيغال في الحذف جهدا أكبر لربط نموذج العالم التقديري للنص بعضه ببعض في الوقت الذي يقتطع من البنية السطحية بشدة. ووجود الحذف بدرجات مختلفة يتلاءم كل منها مع النص والموقف مثال آخر من أمثلة ضوابط الاطراد في الاستعمال»[11].

ويحدد المتلقي العنصر أو العناصر المحذوفة مرتكزا على حسه وذوقه وقدرته على تقدير قيمة ذلك الحذف، ويشير جون ديبوا Jean Dubois إلى أنه «في بعض حالات التواصل أو في بعض التصريحات،

لا يمكن لعناصر الجملة أن تقدم تعبيرا دون أن يكون للمتلقي دور في الفهم. نقول إذن، إن هناك حذفا، حينما تكون الجمل غير كاملة أو محذوفة»[12]. فالعنصر المحذوف هو عنصر متوقع نحويا ويستعان على تقديره بدليل الحذف، يهتدي فيه المتلقي إلى عناصر غير ظاهرة ويقدرها اعتمادا على قرائن مقالية ومقامية، ويمكن أن يكون هذا الحذف مقاميا أو نحويا.

أ - الحذف المقامي:

«ففي بعض المقامات، ليس من الضروري النطق ببعض الألفاظ حتى يفهم المتلقي. عندما نسأل رساما ما الذي فعله، ويجيبنا بقوله (أنا رسمت) فإن الحذف هنا في (اللوحات) حيث المقام يسمح بهذا التعويض. نفس الشيء إذا سألنا (ما الوقت الذي ستغادر فيه؟) وتكون الإجابة (في الساعة الثالثة)، فحذف (سأغادر) الذي سمح به السياق.

ب - الحذف النحوي:

تسمح الكلمات المحددة في اللغة بأن تعوض (من خلال القواعد النحوية)، وبإمكانها أن تحذف. فعندما أنطق العبارة: (Complètement perdu)، فإن اللفظتين: (je) و(suis) محذوفتان حيث تفرض بنية الجملة هذا العرض»[13]. وهذا التقدير هو الذي يجلي العبارة ويوضح المعنى المقصود للمكون اللغوي.

- الحذف عند عبدالقاهر الجرجاني:

يصف صاحب الدلائل الحذف بأنه «بابٌ دقيقُ المَسْلك، لطيفُ المأخذ، عجيبُ الأمر، شبيهٌ بالسِّحْر، فإنكَ ترى به تَرْكَ الذكْر، أَفْصَحَ من الذكْر، والصمتَ عن الإفادة، أَزْيَدَ للإفادة، وتَجِدُكَ أَنْطَقَ ما تكونُ إذا لم تَنْطِقْ، وأَتَمَّ ما تكونُ بياناً إذا لم تُبِنْ»[14]. يَعدُّ الجرجاني الحذف

صنعة فليس سهلا أن تسلك الطريق إليه، فهو باب دقيق خفي، يستدعي جهدا لكشفه. وحتى تسلك الطريق إليه لابد أن تعرف طرقه ودروبه، وليس هذا بالأمر الهين، وليس متاحا لكل الناس. فقد شبه مفعول الحذف بمفعول السحر، بسبب الانقياد له والخضوع له.

ويحصر عبد القاهر ضوابط الحذف في وجهين:

- «أحدهما أن يكون امتناع تركه على ظاهره، لأمر يرجع إلى غرض المتكلم، ومثاله الآيتان المتقدم تلاوتهما، ألا ترى أنك لو رأيت (سل القرية) في غير التنزيل، لم تقطع بأن ههنا محذوفاً، لجواز أن يكون كلام رجل مرّ بقرية قد خَربت وباد أهلها، فأراد أن يقول لصاحبه واعظاً ومذكّراً، أو لنفسه مُتّعظاً ومُعْتبراً: (سل القرية عن أهلها، وقلْ لها ما صنعوا)[15].

- والوجه الثاني أن يكون امتناعُ تَركِ الكلام على ظاهره، ولزوم الحكم بحذف أو زيادة، من أجل الكلام نفسِه، لا من حيث غَرَضَ المتكلم به، وذلك مثل أن يكون المحذوف أحدَ جزأي الجملة، كالمبتدأ في نحو قوله تعالى: ﴿**فَصَبْرٌ جَمِيلٌ**﴾[16]، وقوله: ﴿**مَتَاعٌ قَلِيلٌ**﴾[17]، لابُدّ من تقدير محذوف، ولا سبيل إلى أن يكون له معنى دونه، سواءٌ كان في التنزيل أو في غيره»[18].

فالوجه الأول يرجع إلى غرض المتكلم وهو عنصر غير لغوي، مشروط بعلم المخاطَب، فلو تم تعيين المحذوف لأدى ذلك إلى تغيير المعنى المراد. وقد مثّل الجرجاني بقوله تعالى: ﴿**واسأَلِ القَرْيَةَ**﴾[19] فقد حذف المضاف (أهل) للعلم به وأنيب المضاف إليه منابه. أما الوجه الثاني فيرجع إلى الكلام نفسه وهو عنصر لغوي، وكأن الحذف هنا إنما يقتضيه السياق اللغوي، فيتم تقدير العنصر المحذوف في الذهن لتحقيق الإفادة، حيث يكون تقدير المحذوف ممكنا ومعلوما،

ويعتبر أن مرد تقدير المحذوف في قوله تعالى: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيل﴾[20] «هو أن الاسم الواحدَ لا يفيدُ، والصفة والموصوف حكمهما حكم الاسم الواحد، و(جَميلٌ) صفة (للصَّبْر)»[21]. إذ إن الإفادة لا تتحقق إلا بتعليق معاني الكلم بعضها ببعض. وعليه يكون (صبر) خبرا لمبتدإ محذوف تقديره: شأني، وجميل صفة للصبر.

وتنقسم معالجة الجرجاني للحذف إلى مسألتين:

- الأولى تتعلق بالحذف في الجملة الاسمية: (حذف المبتدأ).
- الثانية تتعلق بالحذف في الجملة الفعلية: (حذف المفعول به).

2 - التعليق بحذف المبدأ عند الجرجاني:

المبتدأ ركن أساس في بناء الجملة الاسمية، إلا أنه قد يحذف لدواع جمالية وأسلوبية، وهو مع حذفه مقرر موجود في الذهن. ولابد من تقديره حتى يتعلق الخبر به ويتم المعنى. وقد حدد صاحب الدلائل المواضع التي يكون فيها حذف المبتدأ جائزا، والمواضع التي يطرد فيها هذا الحذف، مقدما أمثلة لكل منهما:

أ - الحذف الجائز:

يقول الجرجاني: «وهذه جملةٌ قد تُنْكِرُها حتى تَخْبُرَ، وتَدْفعها حتى تَنْظُرَ، وأنا أكتُبُ لك بَدِيئاً أمثلةً مما عَرَضَ فيه الحذفُ، ثم أُنبهُكَ على صحةِ ما أشرتُ إليه، وأُقيمُ الحجَّةَ من ذلك عليه. أنشد صاحب الكتاب:

(بحر البسيط)

اعْتَادَ قَلبكَ منْ لَيْلَى عَوائِدُهُ وَهَاجَ أَهْوَاءَكَ المَكْنُونَةَ الطَّلَلُ

رَبْعٌ قَواءٌ أَذَاعَ المُعْصِراتُ بِه وَكُلُّ حَيْرَانَ سَارٍ مَاؤهُ خَضِلُ[22]

قال: أرادَ، «ذاكَ رَبْعٌ قَواء أو هوَ رَبْعٌ»[23]. افتتح عبدالقاهر شواهد حذف المبتدإ بمثال أورده سيبويه، مشيرا إلى موطن الحذف في

(المسند إليه)، وأن أصل الكلام: (هو ربع قواء)، والدليل على ذلك البيت السابق، وكأنه يريد أن يقول: الطلل ربع قواء. لكنه لم يذكر المسند إليه (هو). فالقرينة التي سوغت حذف هذا المبتدأ قرينة لفظية. حيث عبّر المتكلم عن غرضه عن طريق تعليق معاني الألفاظ، فعلق الخبر (ربع) بالمبتدأ (الطلل)، وعمد إلى حذف المبتدأ لدواع بلاغية. وعلى متلقي النص تقدير المحذوف، يقول الجرجاني: «واعلم أني لست أقول إن الفكْرَ لا يتعلَّق بمعاني الكَلِم المفردَة أصلا، ولكني أقول إنه لا يتعلَّقُ بها مجرَّدَةً من معاني النحْو، ومنْطوقاً بها على وجه لايتأتَّى معه تقديرُ معاني النحو وتوخِّيها فيها»[24]. وهنا يبرز دور المتلقي في ملء فجوات النص وخلق انسجامه.

- حذف الفعل وإضماره:

يقول الجرجاني: «وكما يضمرون المبتدأ فيرفعون، قد يضمرون الفعل فينصبون، كبيت الكتاب أيضًا:

(بحر البسيط)

دِيَارَ ميَّةَ إذْ ميٌّ تُسَاعِفُنَا وَلَا يُرَى مِثْلُهَا عُجْمٌ وَلَا عَرَبُ[25]

أَنْشَدهُ بنَصْبِ «ديارَ» على إضمارِ فعلٍ، كأنه قالَ: أذكرُ ديارَ مية»[26].

المحذوف في هذا البيت هو الفعل: (أذكر) فالفعل كالمبتدأ جزء أساس من بنية النص. فتعلق المفعول به المذكور في البيت (ديار) بالفعل المحذوف (أذكر). والشاعر لم يذكر هذا الفعل لكثرة ذلك في كلام العرب واستعمالهم إياه وشيوعه عندهم. وهذه طريقة مألوفة أن يكثر حذف المسند إليه في بكائهم الأطلال والمنازل. وهو أيضا أمر نفسي تجيش معه خواطر الشاعر، لأن حذفه من الكلام لاءم حذفه من النفس. ويبدو أن كثرة الاستعمال سبب هام وقوي في جنوح اللغة إلى الحذف لأن فيه نوعين من التخفيف الذي يميل إليه المتكلمون بطبيعتهم.

ب - الحذف المطرد:

الحذف المطرد يكون الحذف فيه وكأنه الأصل وليس الذكر، يقول عبدالقاهر: «ومن المواضع التي يطَّرِدُ فيها حذفُ المبتدأ، «القطع والاستئناف»، يبدؤون بذكر الرجل، ويقدمون بعض أمره، ثم يَدَعُون الكلام الأول، ويَستأنفون كلاماً آخرَ، وإِذا فعَلوا ذلك، أتَوْا في أكثرِ الأمرِ بخبَرٍ من غير مبتدأ مثال ذلك قوله:

(بحر الكامل)

وَعَلِمْتُ أَنِّي يَوْمَ ذَا ... كَ مُنَازِلٌ كَعْباً وَنَهْدَا

قَوْمٌ إِذَا لَبِسُوا الحَدِيـ ... ـدَ تَنَمَّرُوا حَلَقًا وَقِدًّا»[27]

غاية الشاعر عمرو بن مَعْدي كَرِبَ (21هـ) أن يؤسس معنى جديدا، إذ أراد أن يقدم قوة أعدائه، وأن يدل بذلك على قوته وشجاعته (هم كالنمور في لبسهم الدروع). فحذف المتعلق به (هم) الذي جاء مسندا إليه (كعب ونهد) ذُكرا في البيت الأول دون الإشارة إلى ما هم عليه من القوة والعدة، واستهل البيت الثاني بذكر المتعلق (قوم) مقترنا بما يتصف به هؤلاء من شجاعة وفروسية. وأصل الكلام: (هم قوم إذا لبسوا الحديد تنمروا حلقا وقدا). فالمعنى المؤسس في هذا البيت جاء بنية الاهتمام، وهذا يكثر في مقامات الفخر والاعتداد بالنفس.

ويتكرر الأمر نفسه في قول أبي البُرج القاسم بن حنبل المري:

(بحر الوافر)

هُمُ حَلُّوا مِنَ الشَّرفِ المُعَلَّى ... ومِنْ حَسَبِ العَشيرَةِ حَيْث شَاؤُوا

بُناةُ مَكَارِمٍ وأُسَاةُ كَلْمٍ ... دِماؤُهُمُ مِنَ الكَلَبِ الشِّفَاءُ[28]

يصف قومه بأنهم نظروا إلى الشرف العالي فاختاروا لأنفسهم أعظم مكان فيه، ونظروا إلى الأصل والحسب فاختاروا أصفاه، فهم قوم كرام في أصلهم، بل إنهم بناة مكارم، فهذا معنى جديد يستحق أن

يكون مؤسسا، لا يستحق أن يكون تابعا، فالمعنى قائم بنفسه، من خلال إعمال الشاعر أسلوب الحذف الذي كان بمثابة رابط واضح وقوي بين البيتين.

وقوله:

(بحر الطويل)

رَآني عَلَى مَا بِي عُمَيْلَةُ فاشْتَكَى إِلَى مَالِهِ حَالِي أَسَرَّ كَمَا جَهَرْ

ثم قال بعدُ:

غُلَامٌ رَمَاهُ اللهُ بالخَيْرِ مُقْبِلاً لهُ سِيمِيَاءُ لَا تَشُقُّ عَلَى البَصَرْ»[29]

هو يريد أن يقول: إن عميلة وصل ماله إلى أن صار محلا للشكاية، وأن كل ما كان حاله حال بؤس لجأ إلى مال عميلة ليشكو إلى ماله، فما بالك بصاحب المال! أي رجل يكون حينئذ هو؟ إذا كان ماله صار محل شكوى للناس. وأن ماله يستجيب لشكاية الناس. فهذا مقام مدح (فكل من رآه رأى الخير في وجهه). ولتحقيق هذا الغرض، تعمد الشاعر في بداية البيت الثاني حذف المتعلق به، والذي جاء مبتدأ تقديره (عميلة) مكتفيا بذكر متعلقه الخبر (غلام) لقوة الدلالة عليه وجريا على عادة العرب في مثل هذه المواقف. وهذا التعليق بالحذف يجعل المتلقي يقوم بربط البيت الثاني بالأول، الذي ورد فيه المحذوف (عميلة) مما خلق تماسكا بين أجزاء النص. يقول حسام أحمد فرج إنّ «السبك المنشود لا يتحقق مع الحذف على مستوى الجملة الواحدة، بل لابد من وجود أكثر من جملة: فالجملة الواحدة ليس فيها مذكور في الغالب يدل على المحذوف كي يمكن فيما بعد أن يتماسك المحذوف مع ما يدل عليه في الجملة»[30].

وقد يأتي حذف المبتدأ في سياق الغزل ووصف المحبوبة: «ومن ذلك قول جميل (82هـ):

(بحر البسيط)

وَهَلْ بُثَيْنَةُ، يَا للنّاس، قَاضيَتي دَيْني؟ وفاعلةٌ خَيْراً فَأَجْزِيهَا؟

تَرْنُو بعَيْنَيْ مَهَاة أَقْصَدَتْ بهمَا قَلْبي عَشيَّةَ تَرْميني وَأَرْميهَا

هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً، عَجْزَاءُ مُدْبِرَةً رَيَّاً العظَام، بلَا عَيْبٍ يُرى فيهَا

مِنَ الأَوانِسِ مكْسَالٌ، مُبَتَّلَةٌ خَوْدٌ، غَذاها بلينِ العَيْشِ غَاذيهَا» (31)

يتغزل الشاعر (جميل) بمحبوبته (بثينة)، وقد جرت العادة في مثل هذه المقامات أن يحذف المسند إليه، لأن معنى الحذف معلوم لدى المخاطبين جميعا. فهذا النص يتضمن مجموعة من مواطن الحذف، كلها تحيل على المتعلق به (المبتدأ) بثينة:

بثينة ← هيفاء...
بثينة ← عجزاء...
بثينة ← مبتلة...

«وقوله أيضًا:

إنّي عَشيَّةَ رُحْتُ وَهيَ حَزينَةٌ تَشْكُو إليَّ صَبَابَةً لَصَبُورُ

وَتَقُولُ: بِتْ عنْدي، فَدَيْتُكَ، لَيْلَةً أَشْكُو إلَيْكَ، فَإنَّ ذَاكَ يَسيرُ

غَرَّاءُ مبْسَامٌ، كَأَنَّ حَديثَهَا دُرٌّ تَحَدَّرَ نَظْمُهُ مَنْثُورُ

مَحْطُوطَةُ المَتْنَيْنِ، مُضْمَرةُ الحَشَا رَيَا الرَّوادف، خَلْقُهَا ممكُورُ» (32)

بثينة ← غرَّاء مبْسَامٌ...
بثينة ← مخطوطة المَتْنَينِ...
بثينة ← مُضْمَرةُ الحَسا......

لقد أسهم التعليق بالحذف في اتساق النص واستمراريته. فعدم تكرار المبتدأ (بثينة) يجعل المتلقي يستحضره ذهنيا رابطا بين ألفاظ النص وجمله.

وقد أشار عبدالقاهر الجرجاني إلى أن حذف المبتدأ لا يقتصر فقط على سياق المدح والغزل، وإنما قد يأتي مخالفا لذلك أي في سياق الذم، ومثاله: «قولُ الأُقَيْشر في ابْنِ عَمٍّ له موسر، سألَهُ فمنعَه وقال: كَمْ أُعطيكَ مالي وأنتَ تنفقه فيما لا يُغنيك؟ واللهِ لا أعطيتك. فتكره حتى اجتمعَ القومُ في ناديهم وَهوَ فيهم، فشَكاهُ إلى القوم وذمَّه، فوثَبَ إليه ابنُ عمه فلطمه، فأنشأ يقول:

(بحر الطويل)

سَـريعٌ إلى ابْنِ العَـمِّ يلْطِـمُ وَجهَهُ   وليسَ إلى دَاعي النَّدى بِسَريعِ

حَريـصٌ على الدُّنيا، مُضِيعٌ لدِينِهِ   ولَيْسَ لمَا في بَيْتِـهِ بمُضِيـعِ»(33)

يخبر الشاعر أن ابن عمه لطمه أمام الناس، فهل يستحق أن يذكر اسمه ؟ لقد تضايق منه، وطرحه من الكلام كما طرحه من فؤاده، فهو لا يريد أن يذكر اسمه في الكلام أبدا لأنه غاضب منه، لذلك نطق مباشرة بالخبر الذي يثبت سبه له وكرهه له : هو سريع في الأذى، بطيء في الخير، حريص على الدنيا، مضيع لدينه (...) فقد وصفه بالبخل الشديد، وعدد مساوئه عندما أساء إليه، فدل ذلك على صدق هذا الشاعر، لأنه صدح بما أحس به حقا. وهذا المعنى لا يتأتى إلا عن طريق الحذف، حيث تم حذف المتعلق به (ابن عم الأقيشر).

ابن عم الأقيشر ← سَريعٌ إلى ابْنِ العَمِّ

ابن عم الأقيشر ← حَريصٌ على الدُّنيا

ابن عم الأقيشر ← مُضِيعٌ لدِينِهِ...

إنّ عبدالقاهر «يرد المزية في ذلك الحذف إلى أثر نفسي يقع في نفس المخاطب، الذي يحس بما ارتبط بموضع الحذف من لطف، وتعضد ذلك الأثر إشارة إلى القاعدة النحوية التي تحكم ذلك الحذف، وهي جواز حذف المبتدأ لوجود قرينة عليه. ومن ثم يمكن أن يذكر أو يرد المحذوف، ولكن يفقد الكلام مع رده ذلك الأثر النفسي، ويفقد معه اللطف والملاحة، وهو ما يعبر عنه في هذه الحال بالتكلف أو الكراهية أو الاستثقال»(34). فالجرجاني يدعو إلى التوقف عند كل بيت من القصيدة، واستقراء أسراره البلاغية وتتبعها، معقودا هذا التتبع بالقصائد التي وردت فيها هذه الأبيات. لأن القصيدة برمتها تكشف عن حال قائلها وليس البيت وحده كاشفا لذلك. وهذا جانب من الجوانب الجمالية في أسلوب الحذف الذي يسعى من ورائه المتكلم إلى إيصال غرضه للمتلقي، يقول بيير فونطانيي Pierre fontanier: «إن معظم الحذوف تبدو تقريبا مألوفة، حيث ننظر إليها غالبا على أنها جمل تمت صياغتها، إذ نادرا ما نلاحظ تلك الحذوف التي ترتبط بأمور جديدة وخارقة، وفي ما هو خارق ينبغي أن لا يضحى فيه بالوضوح والدقة، لأن الألفاظ المحذوفة تساعد هي نفسها على إدراك الفكرة التي يريد المؤلف التعبير عنها»(35). وهذا يبين أن حذف عنصر من التركيب يحقق المزية التي قد لا تتحقق في حالة الذكر.

يتضح أن حذف المبتدأ يضفي بعدا جماليا على النص لما يتخلل هذا الأسلوب من لطف وحسن، يستفز عقل المتلقي وشعوره، ويجعله يتأمل في تقدير المحذوف وسر حذفه، ويجد أن ذكره قد يؤدي إلى التكلف الذي يخالف الطبع والسمع. يقول عبد القاهر ملخصا حذف المبتدأ: «وإذ عرفْتَ هذه الجملةَ من حالِ الحذْفِ في المبتدأ، فاعلمْ أنَّ ذلك سبيلُه في كلِّ شيء، فما من اسْم أو فعل تَجدُه قد حُذفَ، ثم أُصيبَ به موضعُه، وحُذِفَ في الحال يَنْبغي أَنْ يُحذَفَ فيها، إلاَّ وأَنت تَجدُ حذْفَه

هناك أَحْسَنَ من ذكره، وترى إضمارَهُ في النفس أَوْلى وآنسَ مِنَ النُّطْقِ به»[36]. فهذا النص يُفصح عن وقع حذف المبتدأ في نفس السامع، ويبرز ما يخفيه من أسرار من جهة، وما يظهره من قيمة فنية وجمالية من جهة أخرى.

3 - التعليق بحذف المفعول به عند الجرجاني:

درَس عبد القاهر حذف المفعول به في الجمل الفعلية، حيث يتعلق المفعول به بالفعل المتعدي، وينتج عن هذا التعليق علاقة سياقية هي علاقة التعدية. إلا أنه قد يُحذف هذا المفعول ويُتخلى عنه لأغراض بلاغية على الرغم من أن فعله متعد، «حيث يستفاد من مواضع حذف المفعول - مثلا - دلالات أغزر ولطائفٌ أكثر والحاجة إليه أمس، ويكون المدخل الصحيح في رأيه هو بيان العلاقات بين أجزاء الجملة الفعلية حال الذكر قبل أن يُرصد التغير الذي يصيبها حال الحذف. ومادام الفعل هو محور الجملة الفعلية، فإنه يلزم بيان العلاقة المعنوية بين الفعل والفاعل من جهة، والفعل والمفعول من جهة أخرى. ويُحقق من خلال ذلك أمرين:

- تحديد دلالة علاقة الفعل بالفاعل وعلاقة الفعل بالمفعول.
- توضيح كيفية الصلة بين غرض المتكلم وفهم المخاطب»[37].

ويقسم الجرجاني هذا النمط من الحذف إلى قسمين: الأول يحذف فيه المفعول به لإثبات معنى الفعل لا غير، والثاني يحذف فيه المفعول به قصدا لدلالة الحال عليه.

• القسم الأول: حذف المفعول، لإثبات معنى الفعل، لا غير:

ومثالُ هذا القسم قولُ الناس: «فلانٌ يحُلُّ ويَعْقدُ، ويأمر وينهى، ويضر وينفع»، وكقولهم: «هو يُعْطي ويُجْزِلُ، ويَقْري ويُضيفُ»، المعنى في جميع ذلك على إثباتِ المعنى في نفسهِ للشيء على الإطلاقِ وعلى

الجملة، من غير أن يتعرَّضَ لحديثِ المفعول، حتى كأنك قلتَ: «صار إليه الحَلُّ والعَقْدُ، وصار بحيثُ يكون منه حَلٌّ وعقْدٌ، وأمرٌ ونَهْيٌ، وضَرٌّ ونَفْعٌ»، وعلى هذا القياس»[38].

تتكون هذه البنية من: فعل + فاعل، في غياب المفعول به على الرغم من كون الفعل متعديا. إذ لا نعرف ما الذي يحله الشخص، وما الذي يعقده، فالعناية تتوجه للفاعل، وذلك لإثبات أن الفاعل يقوم بهذه الأفعال دون النظر إلى من تقع عليه. فإذا أراد المتحدث أن يثبت فعلا ما للفاعل حذف المفعول به. والمقصود هنا إثبات كثرة العطاء وحسن الضيافة دون النظر لمن يقريهم أو يجزي لهم العطاء. وكأنه يريد أن يقول: (صار إليه الحل والعقد). فإذا تم ذكر المفعول قد ينقض الغرض ويغير المعنى، فلو ذكر المفعول (الدنانير) - مثلا - لعلم المتلقي أن الدنانير تدخل في عطائه دون غيرها. ولكن المراد من الحذف أن فعل العطاء سمة من سماته سواء أكانت دنانير أم أمانا أم طعاما... إلخ.

هو يعطي ....

الدنانير الأمان الطعام المودة الزكاة العطاء ...

«وعلى ذلك قولُه تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾[39]، المعنى: هل يَسْتَوي مَنْ له عِلْم ومَنْ لا علمَ له؟ من غَيْرِ أن يقصدَ النصُّ على معلوم. وكذلك قولُه تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ**﴾[40]، وقوله تعالى: ﴿**وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى، وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا**﴾[41]، وقوله: ﴿**وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى**﴾[42]، المعنى هو الذي منه الإحياء والإماتة والإغناء والإقناءُ. وهكذا كلُّ موضع كان القصدُ فيه أن تثبت المعنى في نفسه فعلًا للشيء، وأن تخبر بأنَّ من شأنه أن يكونَ منه، أوْ لا يكون إلاَّ منه، أوْ لا يكونَ منه، فإنَّ الفعلَ لا يُعدَّى هناك،

لأَنَّ تعديته تَنْقُضُ الغرضَ وتُغيِّر المعنى»[43]. فحذف المفعول في هذه الآيات جاء بغرض إثبات معنى الفعل.

ومعلوم أن الفعل (عَلِمَ) فعل متعد ورد في الآية الكريمة دون ذكر المتعلق بالفعل (المفعول به)، والمراد هنا تعظيم للعلم في حد ذاته دون الوقوف على فضل علم بعينه. فكل علم نافع، ولو ذكر هنا المفعول به لقلل المعنى، لأن الفضل آنذاك سيقتصر على علم بعينه. والإسلام يعظم العلم النافع كله. فالمفعول به حذف، وحذفه أفاد العموم، كل العلوم. وينطبق ذلك على قوله تعالى: ﴿**هُوَ الّذي يُحْيِي وَيُمِيتُ**﴾[44]، فالفعلان أحيا وأمات متعديان، والمفعول به محذوف. والحذف هنا يفيد العموم، والعموم هنا متناسب مع قدرته وتفرده بالقدرة على إحياء أو إماتة كافة الكائنات والموجودات، والذكر ههنا يوقف كل هذه المعاني.

- **القسم الثاني: حذف مفعول مقصود، لدلالة الحال عليه:**

وينقسم هذا القسم بدوره إلى نوعين : الأول الحذف الجلي، وثانيهما الحذف الخفي.

أ - الحذف الجلي:

يكون الحذف في هذا القسم «له مفعولٌ مقصودٌ قَصْدُه معلومٌ، إلا أنه يُحْذَفُ من اللفظ لدليلِ الحالِ عليه. وينقَسِم إلى جَليٍ لا صنعةَ فيه، وخَفِيٍّ تَدخلُه الصنعةُ.

فمثالُ الجليِّ قولُهم: «أصغَيْت إليه»، وهم يُريدون «أُذُنِي»، و«أغْضَيْت عليه»، والمعنى «جفني»»[45]. والملاحظ أن الجرجاني لم يقف عند هذا النوع كثيرا لأنه من السهل معرفته وتقديره، ولأن السامع يستطيع أن يصل إلى ذلك بنفسه. حيث يقدر مفعولا به متعلقا بالفعل المتعدي، وهذا التقدير واضح وبيّن لأن الإصغاء يكون عن طريق الأذن. أما إذا كان الغرض التأكيد فيقال: (سمعت بأذني/ رأيت بعيني...) كما قد يكون ذلك أيضا في سياق الجدل.

ب - الحذف الخفي:

توقف الجرجاني عند هذا النوع لصفحات طوال، وهو باب جدير أن يتوقف عنده ويتبين مواطن الجمال فيه. يقول: «وأما الخَفيُّ الذي تدخلُه الصنعةُ فيتفنَّنُ ويتنوَّعُ. فنوعٌ منه، أنْ تَذكُر الفعلَ وفي نفسك له مفعولٌ مخصوصٌ قد عُلِمَ مكانُه، إما بجري ذكر، أو دليل حال، إلا أنك تُنسيه نفسك وتخفيه، وتُوهِمُ أنك لم تَذْكُر ذلكَ الفعلَ، إلاَّ لأنْ تُثْبِتَ نفْسَ معناه، مِنْ غيرِ أن تُعدِّيَهُ إلى شيءٍ، أو تعْرِّضَ فيه لمفعولٍ»[46].
ويتنوع هذا النمط إلى نوعين :

- النوع الأول من الحذف الخفي:

أن يحذف المفعول به من الكلام، ولكن تكون هناك في الكلام قرينة تدل عليه أو أن يكون قد جرى له ذكر في الكلام، إلا أنك تنسيه نفسك وتخفيه، وأنت تريد أن تجعل عناية المستمع بإثبات الفعل للفاعل، ولا تريد أن تعلق ذلك بمفعول به. ومثاله قول البحتري (284هـ):

(بحر الخفيف)

شَجْوُ حُسَّاده وغَيْظُ عِداهُ　　أن يَرى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعَ وَاعِ[47]

«المعنى، لا محالةَ: أن يَرى مُبصرٌ مَحاسنَه، ويَسْمعَ واعٍ أخبارَه وأوصافَه، ولكنك تعلمُ على ذلك أنه كأنه يَسْرقُ علْمَ ذلك منْ نفْسه، ويدْفَع صورتَه عن وَهْمه، ليَحْصُل له معنى شريفٌ وغرَضٌ خاصٌّ. وذاك أنه يمدحُ خليفة، وهو المعتزُّ، ويُعرِّضُ بخليفة وهوَ المستعينُ، فأرادَ أن يقولَ: إنَّ محاسنَ المعتزِّ وفضائلَه، المحاسنُ والفضائلُ يَكفي فيها أنْ يَقع عليها بَصرٌ ويَعيَها سمْعٌ حتى يُعْلَم أنه المُستحقُّ للخلافة، والفردُ الوحيدُ الذي ليس لأحد أن يُنازِعَه مَرْتبتَها، فأنتَ ترَى حسَّادَه وليس شيءٌ أشْجى لهم وأغيظَ، من علمهم بأن ههنا مُبْصراً يرَى وسامعاً يَعي، حتى لَيتَمنَّوْنَ أنْ لا يكونَ في الدنيا مَنْ له عينٌ يُبصر بها، وأُذُنٌ يَعي

معها، كي يَخْفى مكانُ استحقاقه لِشَرف الإمامةِ، فيجدوا بذلك سَبيلاً إلى منازعته إياها»(48). وتقدير البيت :

شَجْوُ حسَّاده وغَيْظُ عداهُ أن يَرى مُبْصِرٌ (محاسنه) ويسْمَعَ واعٍ (أخباره)

فالمفعول به محذوف، لأن مكارم ممدوحه يراها كل من له بصر، ومحاسنه يسمعها كل من له سمع، وذيوع هذا عنه وانتشاره هو الذي يجعل حساده يغتاظون منه. فالمفعول به معلوم من المدح الظاهر من سياق الكلام.

إن الشاعر أمام خليفتين : المعتز والمستعين، الأول خليفة محاسنه تملأ الدنيا والآخر على النقيض، فلو ذكر المفعول به ههنا لوضع نفسه في حرج مع الخليفة الآخر، وهو في الوقت نفسه يريد أن يمدح، إذن فهو بين أمرين، لذلك حذف المفعول به، حتى يتجنب الوقوع في الحرج، والتعليق بالحذف في هذا التركيب هو الذي أوجد هذا المعنى، جاعلا المتلقي يستحضر السياق العام للنص في تقديره الألفاظ المحذوفة.

- النوع الثاني من الحذف الخفي:

يكون للحذف في هذا النوع «مفعولٌ معلومٌ مقصودٌ قَصْدُهُ، قد عُلِمَ أنه ليس للفعلِ الذي ذكرتَ مفعولٌ سواهُ، بدَليلِ الحالِ أو ما سَبَق منَ الكلام، إلاَّ أنكَ تَطَّرِحُه وتَتَناساهُ وتدَعُه يَلزَمُ ضميرَ النفسِ، لِغَرضٍ غيرِ الذي مَضى. وذلك الغرضُ أن تتوفرَ العنايةُ على إثباتِ الفعلِ للفاعلِ، وتخلصَ له، وتَنصرف بجُملتها وكما هي إليه»(49). فهذا النوع غير ظاهر، يحتاج إلى تأمل ودقة نظر، إذ تختلف دلالة حذف المفعول به حسب سياق النص ومعرفة غرض المتكلم من اختيار التركيب الملائم، دون أن نغفل دور المتلقي الذي تناط إليه مهمة التفسير من خلال إعمال الفكر والتدبر، ومن ثم يفجر في ذهنه شحنة فكرية تجعله يتخيل المقصود فيقوم بالبحث عما تعلق به الفعل ليتوصل بذلك إلى تقدير المفعول به المحذوف.

«ومثاله قول عمرو بن معدي كرب:

(بحر الطويل)

فَلَوْ أنَّ قَوْمي أَنطَقَتْني رماحُهُمْ نَطَقتُ وَلَكنَّ الرِّمَـاحَ أَجـرَّتِ[50]

«أَجـرَّتْ» فعلٌ مُتَعد، ومعلومٌ أنه لو عدَّاه لمَا عـدَّاهُ إلاَّ إلى ضميرِ المتكلم نحوُ: (ولكنَّ الرماحَ أجرَّتـي)، وأنه لا يُتصور أن يكون ههنا شيءٌ آخرُ يَتعدَّى إليه، لاستحالة أنْ يقول: (فلو أنَّ قومي أنطقتني رماحُهم)... ثم يقول: (ولكنَّ الرماحَ أجـرَّتْ غَيري)، إلا أنـك تَجدُ المعنى يُلزِمُك أنْ لا تنطقَ بهذا المفعولِ ولا تُخرجَه إلى لفظك. والسببُ في ذلك أَنَّ تَعْديتَكَ له تُوهِمُ ما هو خِلافُ الغَرَض، وذلك أنَّ الغرَضَ هو أن يثْبتَ أنه كان منَ الرماح إجْرارٌ وحبْسٌ للألسن عن النطق، وأن يصحِّح وجودَ ذلك. ولو قال: (أجرَّتـي)، جازَ أن يُتوهَّم أنه لم يُعْنَ بأن يُثبِتَ للرماح إجراراً، بل الذي عنَاه أن يُبيِّنَ أنها أجرَّته. فقد يُذكَرُ الفعلُ كثيراً والغرَضُ منه ذكْرُ المفعول[51].

لقد قصد الشاعر أن يقول : إنّ قومي قطعوا لساني عن المدح وحبسوه عن النطق. وفعلوا به مثل ما يفعل أصحاب الناقة برضيعها إذا أرادوا فطامه. لأنهم حينما لقوا الأعداء وحاربوهم انكسرت رماحهم وجروا أذيال الهزيمة، فحبسوا بذلك لساني عن النطق والمدح، فلو أن قومي انتصروا كنت نطقت، ولكن الرماح أجرتي، أي أن هزيمة قومي حبستني عن الكلام.

الشاهد: (ولكن الرماح أجرتِ) أي منعتني من النطق، وحذف المفعول به هنا مراد، وتحديده مقصود معلوم من السياق، ولكنه أراد بالحذف أن يقول إن كسر الرماح يجر كل لسان، لا يجر لساني وحده، فلو ذكر المفعول به (ولكن الرماح أجرتني)، فلربما يكون ذلك قد حبسه عن المدح، وقد لا يحبس غيره، ولكنه عندما حذف المفعول به المعلوم من الكلام دل على هذا المعنى، أن كسر رماح الأهل حين لقاء

الأعداء وانهزامهم أمامه تجر كل لسان وتحبس كل لسان عن المدح وعن النطق. والغرض من حذف المفعول به في هذا السياق هو: توفير العناية على إثبات الفعل للفاعل، وإثبات الإجرار للرماح دون النظر إلى من يقع عليه هذا الفعل. وقد أسهم هذا التعليق بالحذف في تحقيق هذا المعنى، فلو ذكر المفعول به لقلت المزية وتضاءلت جمالية البيت، ومن جهة أخرى حقق هذا الحذف تماسك البيت عبْر ربطه بسياقه العام.

ومن الأمثلة الأخرى التي وردت في الدلائل ما «روَى المرزُباني في (كتاب الشعر) بإسناد، قال: لما تشاغَلَ أبو بكر الصدِّيق رضَي الله عنه بأهل الرِّدَّة، استبطأَتْه الأَنصارُ (فكلموه)، فقال: إما كلَّفْتموني أخلاقَ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوَالله ما ذاكَ عندي ولا عنْد أحد من الناس، ولكنِّي والله ما أُوتى منْ مودَّة لكُمْ ولا حسْنِ رأيٍ فيكم، وكيف لانُحبُّكم؟ فوالله ما وجدْتُ مثَلاً لنا ولكُم إلا ما قال طفيلُ الغَنَويُّ لبني جعفر بن كلاب:

(بحر الطويل)

جَزَى اللهُ عَنَّا جَعْفَراً حينَ أَزْلقَتْ ... بنَا نَعْلُنَا في الوَاطئيـنَ فزَلَّت

أَبَــوْا أنْ يَمَلُّونَا، ولَوْ أنَّ أُمَّنَــا ... تُلَاقي الذّي لاقَوْهُ منَّا لمَلَّـت

هُمُ خَلَطُونَا بالنُّفُوسِ وَأَلجَـأوا ... إلَى حُجُرات أَدْفَأَتْ وَأَظَلَّـتِ»(52)

ففي خضم النقاش الذي دار بين أبي بكر والأنصار، يرد الصديق بنص هو عبارة عن أبيات للشاعر طفيل الغنوي مادحا بني جعفر، حينما انحدر الحال بالشاعر وقومه وأصابهم الفقر والحاجة، فتحمل بنو جعفر قوم الشاعر مع أنهم كانوا يلاقون منهم الأمرين، وعلى الرغم من ذلك عاملوهم بحسن وكرم. وإنما استشهد الصديق بأبيات طفيل ليدلل على ما يأتي: إنكم عاملتمونا يا معشر الأنصار مثلما عامل بنو جعفر قوم طفيل الغنوي، فأنتم تحملتمونا وأتعبناكم وشققنا عليكم، ولو أن أمهاتنا في موضعكم منا لما تحملونا.

لقد بُني هذا النص على محذوفات متعددة ليدل على إثبات الكرم والعناية من الأنصار بالمهاجرين من باب الاعتراف بالجميل، وذلك على سبيل القياس (كرم بني جعفر مع طفيل وقومه)، حيث حذف المفعول به في أربعة مواضع من القصيدة: «لملت»، و«ألجأوا»و «أدفأت» و «أظلت»، لأن الأصل: «لملتنا»و «ألجأونا إلى حجرات أدفأتْنا وأظلَّتْنا»:

جَزَى الله عَنّا جَعْفَراً حين أزلقَتْ   بنا نَعْلُنا في الواطئين فزَلَّت

أَبَوْا أنْ يَمَلُّونا، ولَوْ أنَّ أُمَّنا   تُلاقي الذي لا قوْهُ منَّا لملت(نا)

همُ خلطونا بالنفوس وألجأوا (نا)   إلى حجرات أدفأت(نا) وأظلت(نا)

لقد جاء المفعول به المحذوف ضميرا متصلا يحيل على طفيل وقومه، متعلقا بمجموعة الأفعال وذلك لـ «توفير العناية على إثبات الفعل، والدلالة على أن القصد من ذكر الفعل أن تثبته لفاعله، لا أن تُعلم التباسه بمفعوله»[53]. فهذا التعليق بالحذف ينطوي على معان لطيفة وأسرار بديعة، تجعل المتلقي يتأمل في ما يخفيه الفراغ الذي تتخلله البنية التركيبية للنص.

ومن الشواهد التي وردت أيضا في الدلائل قولُ البحتري:

(بحر الكامل)

لوْ شئْتَ لم تُفْسدْ سَماحَةَ حاتم   كَرَماً ولمْ تَهْدمْ مآثرَ خالد[54]

فـ «الأصلُ لا محالةَ: لو شئْتَ أن لا تُفْسِدَ سماحةَ حاتمٍ لم تُفْسِدْها، ثم حُذِفَ ذلك مَن الأول استغناءً بدلالته في الثاني عليه، ثُمَّ هو على ما تراهُ وتَعلَمُه منَ الحُسْنِ والغَرابة، وهو على ما ذكرتُ لك من أنَّ الواجبَ في حُكْمِ البلاغة أن لا يُنْطَقَ بالمحذوف ولا يَظْهَرَ إلى اللفظ. فليس يَخفى أنك لو رَجَعْتَ فيه إلى ما هو أصْلُه فقلتَ: «لو شئْتَ أن لا تُفسدَ سماحةَ حاتم لم تُفْسدْها»، صرْتَ إلى كلام غَثٍّ، وإلى شيءٍ يَمجُّهُ السمْعُ، وتَعافُهُ النفْسُ. وذلك أَنَّ في البيانِ، إذا ورَدَ بعدَ الإبهامِ وبعدَ التَّحريك له، أبداً لطفاً ونبلاً لا يكونُ إذا لم يتقدَّمْ ما يُحرِّكُ.

وأنتَ إذا قلتَ: «لو شئتَ»، علمَ السامعُ أنكَ قد علَّقتَ هذه المشيئةَ في المعنى بشيءٍ، فهو يَضَعُ في نفسه أن ههنا شيئاً تَقْتضي مَشيئتُه له أن يكونَ أو أن لا يكونَ. فإذا قلتَ: «لم تُفسِد سماحةَ حاتم»، عرَفَ ذلك الشيءَ ومَجيءُ «المشيئة» بعد «لو» وبعْدَ حروفِ الجزاءِ هكذا موقوفة غيرُ مُعدَّاةٍ إلى شيءٍ، كثيرٌ شائعٌ»[55]. فقول البحتري:

لوْ شئْتَ (أن لاتفسد) لم تُفْسِدْ سَماحَةَ حاتمٍ كَرَماً ولمْ تَهْدِمْ مآثِرَ خالدِ

يتكون تركيبيا من:

- فعل + فاعل: شئت.

- المفعول به: (أن لا تفسد) جملة في محل نصب مفعول به.

لقد حذف المفعول به لأن غرض الشاعر أن ينفي تماما قدرة السامع على إفساد سماحة هذا الرجل ومكارمه، فجملة (أن لا تفسد) منع، وهو لا يريد أن يثبت المنع، ولكنه يريد أن يثبت أن أحدا لا يستطيع ذلك، فلذلك وفر العناية على نفي أن يستطيع أحد نفي سماحة حاتم ومآثر خالد لشيوع ذلك في الناس. فطريقة الإبهام ثم الإيضاح تجذب انتباه السامعين. ويعلق سعيد حسن بحيري على هذا النص بقوله: «أما علة النبل واللطف والحسن والغرابة، أو مزية النظم في بيت البحتري : لو شئت لم تفسد (....) فهي تكمن في العلاقة بين الإيهام الذي ينتج عن الحذف، والبيان الذي ينتج عن الذكر، ولكن ليس ذلك مطلقا، وإنما يقيد بدلالة المذكور على المحذوف، وكذلك تعليق هذا المعنى بفعل المشيئة، وتقدير الجملة : لو شئت أن تفسد سماحة حاتم لم تفسدها، ويؤدي العدول عن صورة البيت المنطوقة إلى صورة التقدير غير المنطوقة أو العدول عن الحذف إلى الذكر إلى كلام غث، وإلى شيء يمجه السمع وتعافه النفس»[56].

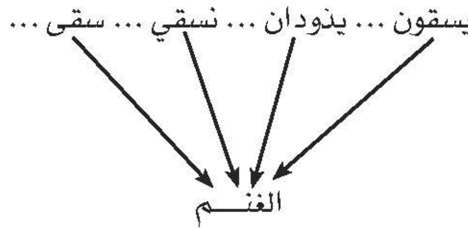
- **المتكلم**: لو شئت (X).

- **المتلقي**: يعلم أن المتكلم قد علق هذه المشيئة في المعنى بشيء (X).

- **تقدير المحذوف** (حيث يضع في نفسه أن ههنا شيئا تقتضي مشيئته له بأن يكون أو لا يكون).

فالمخاطب هو الذي يستنتج من الكلام الثاني ليقدر المحذوف الأول، وهو المفعول به. والمخاطب هنا صار له دور شريك في بناء النص، واستطاع المتكلم أن يجذب المتلقي لتحديد المعنى المراد، فالبيت متماسك بفعل التعليق بالحذف، فحقق بذلك الاستمرارية الدلالية.

أما فيما يخص التعليق بالحذف الخفي في النص القرآني، فإن الجرجاني يدعو قارئه للتأمل في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿٢٢﴾ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ﴾[57]، ففيها حذف مفعول في أربعة مواضع، إذ المعنى: «وجدَ عليه أمة منَ الناس يَسْقون» أغنامهم أو مواشيهم و«امرأتين تذودان» غنمهما و«قالتا لا نَسْقِي» غنمَنَا «فسقى لهما» غنمَهما»[58]. إن ذكر المفعول به في هذا المقام قد يؤدي إلى وقوع التباس في المعنى، ولو قيل (غنمهما) لتعلقت الفضيلة بسقي الغنم على التحديد، لا بسقي كل الدواب، ولو قيل تذودان غنمهما، لتعلق الفضل بدفع الغنم ومنعه، فلو كان إبلا أو بقرا ربما لا يكون هناك ذود ولا سقي، وليس هذا مرادا على الإطلاق، وإنما المراد إثبات السقي، وكأنه كان من موسى سقي، وإثبات أنه كان منهما ذود، وكل ذلك سيعود بالفضل على موسى عليه السلام. فالواقعة تثبت كيف كان الرجل معينا للضعفاء رؤوفا بهم مع أنه كان طريدا ولم يكن من أهل المكان. فحذف المفعول به لإثبات هذه الفضيلة، وأنه حصل منه سقي، وأنه حصل منهما ذود.



لقد حُذف المفعول به نفسه في أربع جمل، مما جعلها متماسكة متعالقة بعضها ببعض عن طريق تقدير المتعلق نفسه. كما أن السامع يعلم مجرى السياق ويعرف على من يقع السقي والذود والإصدار، وهكذا نجد لحذف المفعول به في هذا النوع روعة وحسنا، ولو ذُكر لكان فيه تكرار ولغاب معه النسق، إذ إن الغرض لا يصح إلا على تركه.

خاتمــة:

لقد عرض عبدالقاهر لعدد من أنماط التعليق بالحذف خصوصا حذف المبتدأ والفعل والمفعول به، والملاحظ أنه لا يركن إلى الوصف في حد ذاته، بل ينبه إلى أسرار الحذف، ويدعو القارئ لعدم التسرع إلا بعد أن يطيل النظر ويدرك دقائقه. فالمتكلم بعد أن يحدد غرضه يعلق معاني الألفاظ بعضها ببعض خالية من بعض العناصر خلوا تسوغه قرائن ودلائل قد تكون مقالية كما قد تكون حالية، وذلك لدلالات بلاغية وغايات فنية. أما المتلقي فيتلقى النص، ويسد ذلك الفراغ بما أوحت له به تلك القرائن والدلائل من عناصر تجعل المعنى واضحا ومكتملا، مع مقاربة الدلالة العميقة للألفاظ المحذوفة، بحيث تنثال عليه المعاني والدلالات التي كانت مُحتجبة باحتجاب ما حذف في التركيب عن طريق الاسترجاع والتذكر. ولأن التعليق بالحذف يؤدي إلى ظهور فراغ في غياب الرابط اللغوي الذي يشد لفظة بأخرى شدا ينشأ عنه سياق متواصل محكم البناء، فإن أثره جلي في تحقيق تماسك الكلام وضمان ترابط جمله، مما يجعل النص متماسكا نحويا ودلاليا وتداوليا، إذ يُكشف

معه معنى لطيف لا يخلو من جمالية، وهذا ما جعل الجرجاني يعدُّ هذا الأسلوب قلادة الجيد وقاعدة التجويد، وهو أسلوب تكتنفه أسرار خفية، كان له قصب السبق في دراستها ضمن مباحث علم البلاغة العربية.

الهوامش

(1) ابن منظور، لسان العرب، د.ط، دار صادر، بيروت، (د.ت)، مادة (ح.ذ.ف).

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، قدم له وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م، ص 543.

(3) انظر، سيبويه، الكتاب، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، ط 4، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2004م، ج 2، ص 346.

(4) ابن جني، الخصائص، تحقيق : محمد علي النجار، د.ط، المكتبة العلمية، (د.ت)، ج2، ص 360.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق : عبد السلام هارون، د.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت)، ج 2، ص 268.

(6) انظر: الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حققها وعلق عليها : محمد خلف الله أحمد - محمد زغلول سلام، ط 3، دار المعارف، مصر، 1976م، ص 76.

(7) Pierre Fontanier، Les Figures du Discours، introduction par Gérard Genette، Flammarion، Paris، 1977، p 305.

(8) David Banks، Introduction à la Linguistique Systémique Fonctionnelle de l'anglais، L'Harmattan، 2005، p 90.

(9) دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ترجمة : تمام حسان، ط 2، عالم الكتب، القاهرة، 2007م، ص 301.

(10) نفسه، ص 340.

(11) نفسه، ص 345.

(12) Jean Dubois، Dictionnaire de linguistique، Larousse، Paris، 2002، p 174.

(13) Ibid، p 174.

(14) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق : محمود محمد شاكر، ط 3، مطبعة المدني، جدة، 1992م، ص 146.

(15) المقصود بالآيتين قوله تعالى : (واسأل القرية) و(ليس مثله شيء).

(16) سورة يوسف، الآية 18 - الآية 83.

(17) سورة النحل، الآية 117، وسورة آل عمران، الآية 197.

(18) عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قراءة وتعليق : محمود محمد شاكر، ط 1، دار المدني، جدة، 1991م، صص 421-422.

(19) سورة يوسف، الآية 82.

(20) سورة يوسف، الآية 18 - الآية 83.

(21) عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 422.

(22) أشار محمود شاكر أن البغدادي نسب البيتين لعمرو بن أبي ربيعة في شرح شواهد المغني، وليسا في ديوانه.

(23) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 146. وانظر أيضا : سيبويه، الكتاب، ج1، ص 281.

(24) نفسه، ص 410.

(25) البيت لذي الرمة، انظر : ديوان ذي الرمة، حققه وقدم له وعلق عليه: عبدالقدوس أبو صالح، ج 1، د.ط، مؤسسة الإيمان للتوزيع والنشر والطباعة، 1982م، ص 23. (البيت رقم: 10).

(26) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 147.

(27) نفسه، صص 147-148.

- البيتان لعمرو بن معدي كرب، انظر: شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي، حققه ونسقه : مطاع الطرابيشي، ط 2، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1985م، ص 80. (البيتان: 5-6).

(28) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 148.

- البيتان لأبي البرج القاسم بن حنبل المري، انظر : شرح الحماسة للخطيب التبريزي، تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد، ج 4، د.ط، مطبعة حجازي، القاهرة، (د.ت)، ص 198.

(29) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 148.

- البيتان لابن عنقاء الفزاري، انظر : الكامل في اللغة والأدب، محمد بن يزيد المبرد، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 1، ط 3، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997م، ص 22.

(30) حسام أحمد فرج، نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري، ط 2، مكتبة الآداب، القاهرة، 2009م، ص 88.

(31) ليس في ديوان جميل. (انظر: عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 150).

(32) الأبيات لجميل بثينة، انظر : ديوان جميل بثينة، د.ط، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1982م، ص 60. (الأبيات: 3 إلى 6). وانظر كذلك : (الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق : سمير جابر، ج 8، ط 2، دار الفكر، بيروت، ص 158).

(33) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 150.

(34) سعيد حسن بحيري، دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، ط 1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2005م، ص 250.

(35) Pierre fontanier, les figures du discours, p 308.

(36) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، صص 152-153.

(37) سعيد حسن بحيري، دراسات لغوية تطبيقية، ص 252.

(38) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 154.

(39) سورة الزمر، الآية 9.

(40) سورة غافر، الآية 68.

(41) سورة النجم، الآيتان 43-44.

(42) سورة النجم، الآية 48.

(43) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، صص 154-155.

(44) سورة غافر، الآية 68.

(45) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 155.

(46) نفسه، صص 155-156.

(47) انظر : ديوان البحتري، ص 1244، رقم البيت: 17، (القصيدة في مدح المعتز بالله).

(48) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 156.

(49) نفسه.

(50) شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي، حققه ونسقه : مطاع الطرابيشي، ط 2، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1985م، ص 73. (رقم البيت : 11).

(51) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 157.

(52) نفسه، ص 158.

- الأبيات لطفيل الغنوي، انظر : ديوان طفيل الغنوي، شرح الأصمعي، تحقيق : حسان فلاح أوغلي، ط 1، دار صادر، بيروت، 1997م، ص 130. (وقد وردت الأبيات في باب: «ما روي لطفيل وليس في ديوانه»، انظر أيضا : الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، ج 15، ص 356).

(53) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 161.

(54) ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصرفي، ط 3، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص 508، (رقم البيت : 11).

(55) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، صص 163-164.

(56) سعيد حسن بحيري، دراسات لغوية تطبيقية، ص 259.

(57) سورة القصص، الآيتان 23-24.

(58) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 161.

التعريف بالتراث اللغوي لابن هشام اللخمي الإشبيلي (ت 577هـ/1181م)

محمد جمعة عبدالهادي موسى(*)

تقديـــم:

يعد ابنُ هشام اللَّخْمي الإشبيلي من أجل المصنفين فى علوم اللغة والنحو، هو أبو عبدالله، مُحَمَّد بن أَحْمَد بن هِشَام بن إبراهيم اللَخْمى (... - 577هـ = ... - 1181م)؛ ينتسب إلى قَبيلة لَخْم[1]؛ بطن عظيم ينتسب إلى لخم واسمه مالك بن عدي بن الحارث بن مرة بن أدد بن زيد ابن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان من قحطان. وهي من هذه القبائل العربية العريقة التي لعبت دورًا جليلا فى الحياة العلمية بالأندلس، ذكر ابن الخطيب (ت 776هـ/1374م) دخولها إلى الأندلس[2].

عاش ابن هشام خلال «عهد انتقال الحكم المرابطي إلى الموحدين، الذي اتسم بالتطور الفكري وازدهار العلوم؛ إذ كانت إِشْبِيلِيَة - مسقط رأسه - إحدى حواضر العلم التي أمّها العلماء والمتعلمون... وكان لهذه الأجواء الثقافية والعلمية انعكاساتها وآثارها على شخصية ابن هشام اللَخْمي، التي اتسمت بغزارة العلم والإحاطة الشاملة بعلوم اللغة والأدب والفقه والتفسير والحديث والتاريخ، وكتبه شاهدة على هذه المكانة التي تبوأها»[3].

(*) باحث دكتوراه، كلية الآداب، جامعة القاهرة - مصر.

لقد أثرى ابن هشام اللخمي المكتبة العربية بجملة من التآليف في علوم اللغة، وهي كلها شروح لكتب سابقة، كشروح المتون اللغوية. وسنهتم بعرض تراث ابن هشام اللغوي من خلال الاستفاضة مع بعض أهم مؤلفاته اللغوية، وتوثيقها قدر المستطاع، مع التعليق بأهم الإفادات في الهامش، ثم نتعرض لذكر مؤلفاته الأخرى.

(1) الْمدْخل إِلَى تَقْوِيم اللِّسَان وتعليم البيان:

هذا الكتاب من أشهر كتب التصويب اللغوي في الغرب الإسلامي، اهتم القدماء والمحدثون به؛ فعنوا بشرحه وبيان مقاصده. وذكر ابن عبدالملك المراكشي (ت 703هـ)، وحاجي خليفة (ت 1067هـ)، والبغدادي (ت 1399هـ) من مصنفات ابن هشام الجليلة والنافعة فى علوم اللغة والنحوكتاب (الْمدْخل إِلَى تَقْوِيم اللِّسَان وتعليم البيان)[4].

وعقب ابن عبدالملك المراكشي (ت 703هـ) فى كتابه «الذيل والتكملة» على هذا الكتاب بقوله: «تقويم اللسان، نحا فيه منحى الزبيدي فى لحن العامة، وصدره بالتعقيب على الزبيدي فى أشياء نسب العامة فيها إلى اللحن، وهم فيها على الصواب»[5].

وترتكز قيمة هذا الكتاب فى علاج ما شاع عند العامة من اللحن[6] بالأندلس فكان أن انبرى ابن هشام اللخمي إلى تصحيح اللغة وإزالة التحريف عنها؛ فكان أن ألف أولا الزبيدي فى لحن عامة زمانه فتعسف عليهم فى بعض الألفاظ وأنحى عليهم بالأغلاط وخطأهم فيما استعمل فيه وجهان وللعرب فيه لغتان. ثم أراد ابن هشام اللَخْمي أن يبين ماوقع فى كلام الزبيدي من السهو والغلط والتغيت والشطط.وقد تناوله بالدراسة والتحقيق، حاتم الضامن، وبين فيه أقسامه، ومصادر ابن هشام في تأليفه[7].

وقد لقي هذا الكتاب عناية القدماء لأهميته وتميزه في حقله؛ فرتبه أحد علماء بني جلدته اللخميين أبو عبدالله محمد بن علي بن هانئ اللخمي السبتي (ت 733هـ)، وسماه «إنشاد الضوال وإرشاد السؤال»، وقد ذكر بعض العلماء ممن عنوا بتراث لحن العامة أن الكتاب مفقود، ولكن الكتاب توجد منه نسخة خطية بالجزائر، وأشار الدكتور مهدي عبيد جاسم أن الكتاب مختصر لكتاب العين للفراهيدي، وهو وهم منه فليس هناك ما يؤكد قوله.

وكتاب ابن هانئ اللخمي السبتي «إرشاد الضوال وإرشاد السؤال» اختصره أيضًا أبو جعفر بن خاتمة الأندلسي (ت 770هـ) وسماه «إيراد اللآل من إنشاد الضوال وإرشاد السؤال»، وهنالك منه عدة نسخ، وجميعها في المملكة المغربية.

وكتاب ابن خاتمة الأنصاري أيضا اختصره أحد العلماء المجهولين، وحققه جورج كولان، ونشره في مجلة «هيسبريس» في عام (1931م)، ثم أعيد نشره في مجلة اللسان العربي بالمغرب، عام (1965م)، ونشره الدكتور إبراهيم السامرائي ضمن كتابه «نصوص ودراسات عربية وإفريقية» في بغداد.

قدمت حول كتاب «الْمدْخل إِلَى تَقْوِيم اللِّسَان وتعليم البيان» ثلاث رسائل علمية (دكتوراة) بالإسبانية والفرنسية في جامعات غرناطة، ومدريد، وباريس:

1 - رسالة قدمها الدكتور «أمادور دياث غارثيا» في جامعة غرناطة، إسبانيا، في عام 1973م.

2 - رسالة قدمها الدكتور ميلانمش في جامعة باريس، فرنسا، عام 1977م.

3 - رسالة قدمها الدكتور خوسية بيرث لاثرو في جامعة مدريد بإسبانية، عام 1987م.

أما الدراسات الحديثة حول الكتاب فهي كثيرة ومتنوعة؛ إذ نشرت أقسام منه في مدة زمنية مختلفة، كما أقيمت عليه دراسات علمية وافية، منها:

1 - دراسة بعنوان: «ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي»، للدكتور عبدالعزيز الأهواني، نشر في مجلة معهد المخطوطات العربية، مج 3، 1957م.

2 - دراسة «ما تمثلت به العامة مما وقع في أشعار المتقدمين والمحدثين»، للدكتور عبدالعزيز الأهواني، ضمن كتاب «إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين»، نشر في القاهرة، عام 1962م، وترجم إلى الإسبانية.

3 - «الرد على أبي بكر الزبيدي في لحن العامة، وابن مكي في تثقيف اللسان»، تحقيق: الدكتور عبدالعزيز مطر، نشر القسم الأول منه في (مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، مج 1، ج 2، 1966م). ونشر القسم الثاني في (حولية كلية البنات، جامعة عين شمس، 1973م)، وأعيد نشر القسمين في كتاب مستقل بعنوان: «المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان: الرد على الزبيدي وابن مكي»، في القاهرة، 1981م.

4 - ونشر الأبواب المتبقية منه الدكتور حاتم الضامن (مجلة المورد، العراق، في سبعة أقسام، 1981-1983م).

5 - حققه مأمون بن محيي الدين الجنّان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

(2) التلويح شرح الفصيح لثعلب:

من مصنفاته الجليلة أيضًا: (التلويح شرح الفصيح لثعلب)[8]؛ وثعلب هو أبو العباس ثعلب (ت 291هـ)، رأس المدرسة الكوفية في

زمانه، وهو من الكتب المبكرة التي ألفت في ظاهرة التصويب اللغوي (لحن العامة)؛ ليدرأ به ما طرأ على اللسان العربي من لحن العامة وانحراف، وجهة للعامة والخاصة.

كما «يعد كتاب الفصيح من الكتب اللغوية المهمة؛ لأن صاحبه حاول أن يضمنه الفصيح والأفصح من كلام الناس؛ لذا اهتم به الناس اهتمامًا كبيرًا لم يحظ به كتاب مثله، ولا شيء أدل على هذا الاهتمام من كثرة شروحه التي زادت على ثلاثين شرحًا، منها المختصر، ومنها المطول»(9).

وقد أورد ابن هشام في مقدمة الشرح سبب شرحه الفصيح، ومنهجه، وشكواه من قلة الاهتمام بالأدب والعلم، وقيمة الفصيح، وسنده في الرواية.

وقد بنى ابن هشام شرحه على الأبواب الثلاثين التي وردت في متن الفصيح، وقد حشّا شرحه بالنقول والآراء اللغوية والنحوية لعلماء كوفيين وبصريين وبغداديين وأندلسيين، وعلى الرغم من أن الفصيح يغلب عليه الطابع الصرفي إلا أن الشرح جاء مشتملا على المستويات اللغوية المختلفة؛ من صوت وحرف ونحو ودلالة، وما تفرع عن هذه المستويات الأربعة.

أما منهج ابن هشام في شرح الفصيح؛ فإنه عموما اتسم شرح المتون عند القدماء بذكر عبارة المصنف المراد شرحها مسبوقة بلازمة ومعروفة عند الشراح والمفسرين، وهي قولهم: «قال أو قوله»، ثم تتبع بعبارة الشارح أو المفسر، بلازمة معروفة أيضا وهي قولهم: «قال المفسر أو قال الشارح»، وهذا ما اتسم به شرح ابن هشام اللخمي. غير أن المادة المشروحة لم ترد على نسق واحد، فهو أحيانًا يشرح عبارة ثعلب كاملة، وأحيانا أخرى يكتفي بكلمة واحدة من العبارة،

وكذلك تعقيبه وشرحه يكون إما بكلمة وإما بجملة أو بعبارة وفقرة طويلة يستطرد فيها، فيفصل في قضايا فرعية، ولعل سبب الاستطراد عنده يرجع إلى حرصه على تقديم مادة لغوية واضحة تبين للقارئ المغزى المراد من الألفاظ والتراكيب الواردة عند ثعلب، أو التي يوردها هو.

أما مصادره في الشرح، فلم يصرح ابن هشام اللخمي بالمصادر التي اعتمد عليها في شرحه كما يفعل بعض المؤلفين، ولكنه صرح في ثناياه ببعض الكتب وأسماء اصحابها، ومنها: اصلاح المنطق، والجمهرة، والجيم، ودرة الغواص، والعين، والفصوص، والمحكم، والياقوته، والنبات، وتذكرة أبي علي، وأمثال ابن سلام، والغريب المصنف، ولحن العامة للزبيدي، ونوادر أبي زيد، ونوادر الشيباني.

وهنالك من الكتب ما نقل منها دونما التصريح بها مثل: أدب الكاتب، وأصول ابن السراج، والاقتضاب، والتكملة، والتنبيهات، والخصائص، والزاهر، وفصل المقال، والكتاب، والكامل، والمقتضب، والمنجد، وبعض شروح الفصيح كشرح ابن درستويه، وابن خالويه.

عني بالدراسة عليه أحد الباحثين فى دراسة «ظاهرة التصويب اللغوي» وأهميته البالغة فى حياة الأمة، وأنها تحيي حاضرها الذي يموج بالعلل والأدواء اللسانية، مما يجعلها فى أشد الحاجة إلى هذا الدواء التصويب اللغوي، لإبراء ألسنة الكثيرين من أبنائها مما تعاني منه في هذا الجانب من اعتلال واختلال[10].

(3) الفوائد المحصورة في شرح الْمَقْصُورَة لابن دُرَيْد:

ومن مصنفاته الطيبة في الفوائد اللغوية: (الْفَوَائِد المحصورة في شرح الْمَقْصُورَة لِابن دُرَيْد)[11]، وهي القصيدة التي امتدح بها ابن ميكال، وقد نالت إعجاب الشعراء والعلماء؛ فعملوا على شرحها وتفسير غريبها ومعارضتها وتشطيرها وإعرابها، إذ بلغت المؤلفات التي أقيمت

حولها ما يزيد على ستين مؤلفا، ومن أوفى الشروح التي تناولتها شرح ابن هشام اللخمي، وقد حقق شرحه ثلاث مرات:

1 - حققه كريم حسام الدين بعنوان: «شرح ابن هشام اللخمي لمقصورة ابن دريد»، وحصل به على رسالة الماجستير من جامعة القاهرة، عام (1975م).

2 - حققه مهدي عبيد جاسم بعنوان: «ابن هشام اللخمي وجهوده اللغوية مع تحقيق كتابه شرح مقصورة ابن دريد»، وحصل به على درجة الماجستير من جامعة بغداد، العراق، ونشره في بيروت، عام (1986م).

3 - حققه محمد حامد الحاج خلف، بعنوان: «الفوائد المحصورة في شرح المقصورة»، وحصل به على دبلوم الدراسات العليا من جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، عام (1986م).

وقد أورد ابن خلكان تعقيبًا لطيفًا يشير به إلى عناية الفقيه أبي عبد الله محمد بن أحمد بن هشام بشرحها، قائلا: «فمن جيد شعره - أي ابن دريد - قصيدته المشهورة بالمقصورة التي يمدح بها الشاه ابن ميكال وولده، وهما عبدالله بن محمد بن ميكال وولده أبو العباس إسماعيل بن عبدالله، ويقال إنه أحاط فيها بأكثر المقصور. وقد اعتنى بهذه المقصورة خلق من المتقدمين والمتأخرين، وشرحوها وتكلموا على ألفاظها، ومن أجود شروحها وأبسطها شرح الفقيه أبي عبدالله محمد بن أحمد بن هشام بن إبراهيم اللَخْمي»(12).

وأثنى عليها الصفدي بقوله: «اللَخْميّ شَارِح الدريدية مُحَمَّد بن أَحْمد ابن هِشَام... وَهُوَ من أحسن الشُّرُوح، كتبته بخطي فى زمن الصِّبا»(13).

وتناول حاجي خليفة مقاصد ابن هشام اللَخْمي من تأليفها، فقال: «اعتنى بشرحها خلق كثيرون، والأجود من شروحها، وأبسطها شرح

الفقيه أبي عبد الله محمد بن أحمد المعروف بابن هشام اللَخْمي (ت 577هـ)، وقد سماه: «الفوائد المحصورة، فى شرح المقصورة»، أوَّله: «أما بعد، حمدا لله على آلائه ... إلخ». قال: «رأيت كثيرًا من أهل الأدب قد صرفوا إلى «مقصورة ابن دريد» عنايتهم، واهتمامهم لسهولة ألفاظها، ونيل أغراضها، واشتمالها على نحو الثلث من المقصور، ولما ضمنها من المثل السائر، والخبر النادر، والمواعظ الحسنة، والحكم البالغة، وقد عارضه فيها جماعة من الشعراء؛ فما شقوا غباره، ولا بلغوا مضماره، وهو عند أهل الأدب أشعر العلماء، وأعلم الشعراء. وقد انتدب قديما وحديثا، إلى شرح «مقصورته» علية الأدباء. فمنهم المسهب المطول، والمختصر المقل فشرحها متوسطا، وأودع فيه: لطائف من العلم، وبابا من الأدب كبيرًا»[14].

(4) المُجْمل فى شرح أبيات الجمل:

وهذا الكتاب (المُجْمل فى شرح أبيات الجمل - لابن هشام اللخمي)[15] من أهم شروح كتاب (الجمل - للزجاجي) (ت 340هـ) الذي يعد أول مؤلف مدرسي في متناول المتعلمين؛ فالكتب التي سبقته كانت في مجملها موضوعة لذوي الاختصاص لا تكمل الاستفادة منها دون الاستعانة بشيخ متمرس، وقد رأينا أن صعوبة كتاب سيبويه دعت المبرد إلى تقريب معانيه في المقتضب، وابن السراج إلى تنظيم مواضيعه، أما الزجاجي في كتاب الجمل فقد اعتمد التقريب والتنظيم والاختصار والوضوح.

وهذه الميزات جعلت كتابه يحتل الصدارة طيلة قرون، و يلقى رواجًا كبيرًا عند المغاربة بصفة خاصة حتى إن المؤرخين ذكروا له أكثر من مائة شرح. ومن مشاهير شراحه، ابن العريف الأندلسي وأبو العلاء المعري الذي وضع عليه ثلاثة شروح، وابن بابشاذ المصري[16]، وابن

الباذش الغرناطي[17]، وابن خروف، وابن معطي صاحب الألفية، وابن عصفور، وابن الضائع[18]، وأبو الحسين بن أبي الربيع.

وفي هذا نرى مدى اعتناء كبار العلماء بهذا المصنف وعلى رأسهم ابن هشام اللخمي، لما كان له من شواهده استأثرت باهتمام أعلام اللغة النحوية، لذا شرحها ابن هشام، رحمه الله.

(5) (شرح فُصُول الَخْمسين لابن معطي):

وهذا الكتابُ: (شرح فُصُول الَخَمسين لِابن عبدالمعطي)[19]، هو شرح لكتاب «الفصول – لابن معطي، يحيى بن عبد المعطي المغربي» (ت 628هـ)، عاش في عصر الموحدين وهو أول من صنع ألفية في النحو العربي، وهو كتابٌ تعليميٌ، سلك فيه ابن معطي مسلكًا، لعله أول من استحدثه: إذ قسم رؤس المسائل إلى أبواب، وتحت كل باب عدة فصول[20].

(6) مؤلفات أخرى لابن هشام اللخمي:

ومن مؤلفات ابن هشام اللخمي الأخرى أيضًا التي نشير إليها حسبنا عدم الإطالة والاكتفاء نحوها بالإشارة:

- (شرح قصيدة الهاشمي فى ترحيل النيرين)[21].
- (شرح قصيدة الحريري فى الظاء)[22].
- (شرح قصيدة الشيخ أبي علي الحسن بن الحسين البغدادي فى الهيئة)[23].
- (لحن الْعَامَّة)[24].
- (المقرب فى النَّحو)[25].
- (النكت على كتاب سِيبَوَيْه شرح الأعلم)[26]، وذكرها البعض بعنوان «نكت ابن هشام علىَ شرحً الأعلم»[27].
- (ما جاء عن العرب فيه لغتان فأكثر)[28].

وهكذا كان ابن هشام من أجل المصنفين اللَّخْميين فى علوم اللغة والنحو؛ أثرى المكتبة العربية بجملة من التآليف التي تخضع لمرتبة الشروح في علوم اللغة، رحمه الله رحمة واسعة، وجعل ما قدم في ميزان حسناته.

خاتمــة:

نخرج من هذا العرض الذي صحبه الاطلاع على تراثه اللغوي بعدة ملاحظات، من أهمها:

- جاءت أغلب مؤلفاته شروحًا لكتب سابقة، سواء أكانت متونًا لغوية، أم منظومات شعرية، وهذه سمة كانت غالبة في ثقافة العصر الذي عاش فيه.بل هنالك من تناول شرحه بالشرح كما ذكرنا في الأمثلة التي استفضنا في الحديث عنها.
- تناولت كتبه النحو والصرف ولحن العامة والظواهر اللغوية الأخرى والآداب والتاريخ والمعارف العامة أيضا وهذا يعني أنه لم يقتصر في مؤلفاته على جانب لغوي معين.
- تنوعت مصادر ابن هشام في مؤلفاته اللغوية؛ جاءت المادة العلمية التي أوردها ابن هشام من مصادر متنوعة؛ نحوية وصرفية وأدبية وبلاغية وتاريخية ودينية وعلمية، ودعم آراءه بمصادر الاحتجاج اللغوي؛ من قرآن وحديث نبوي شريف وشعر ومثل، وتكاد هذه السمة تغلب على كتبه عامة[29].
- اهتم ابن هشام في كتبه ووضع لها منهجًا لعرض النص (المتن) الذي يشرحه ثم يقوم بالتعقيب عليه، شارحًا معناه، ثم قضاياه النحوية والصرفية والصوتية والدلالية والبلاغية والأدبية والتاريخية، وقد يستطرد فيذكر قضايا أخرى.
- اهتم ابن هشام كثيرًا في منهجه في الشروح بالتحليل والمناقشة والاستدراك على العلماء، انتصارا، أو ردا أو تخطئة.

- حرص ابن هشام على الضبط تجنبًا للتحريف والتصحيف.
- من استطراداته الخروج إلى مسائل غير مقصودة بالشرح، وهي ظاهرة مطردة في ثنايا كتبه.

الملاحق

(عناوين مؤلفاته اللغوية)

- الْمدْخل إِلَى تَقْوِيم اللِّسَان وتعليم البيان (4).
- التلويح شرح الفصيح لثعلب (17).
- الْفَوَائِد المحصورة فى شرح الْمَقْصُورَة لِابْن دُرَيْد (20).
- الْمُجْمل في شرح أبيات الْجمل (8).
- شرح فُصُول الْخَمسين لِابْن عبدالمعطي (9).
- شرح قصيدة الهاشمي في ترحيل النيرين (10).
- شرح قصيدة الحريري في الظاء (11).
- شرح قصيدة الشيخ أبي علي الحسن بن الحسين البغدادي في الهيئة (12).
- لحن الْعَامَّة (13).
- المقرب في النَّحْو (14).
- النكت على كتاب سِيبَوَيْهِ شرح الأعلم (15). وذكره بعضهم بعنوان «نكت ابن هشام على شرح الأعلم» (16).
- ما جاء عن العرب فيه لغتان فأكثر (24).

الهوامش

(1) الكلبي (ت 204هـ): نسب معد واليمن الكبير، تحقيق: ناجي حسن، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط 1، (1408هـ/1988م)، ج 1، ص 135، المبرد (ت 285هـ): نسب عدنان وقحطان، تحقيق: عبدالعزيز الميمني الراجكوتيّ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الهند، (1354هـ/1936م)، ص 20. وكانت مساكن قبيلة لخم متفرقة وأكثرها ما بين الرملة ومصر في الجفار، ومنهم في الجولان، ومنها في حوران والبثنية ومدينة نوى، ومن بلادهم لفلسطين رفح وحدس بالشام، وقد نزل قوم منهم بمنطقة بيت المقدس، فدعيت باسمهم، وتسميها العامة اليوم بيت لحم، ومنهم آل المنذر ملوك العراق، وبنو عباد ملوك إشبيليَة. ابن حزم (ت456هـ): جمهرة أنساب العرب، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكُتب العلمية، بيروت، ط1، (1403هـ/1983م)، ص 424، عمر رضا كحّالة: معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 7، (1404هـ/1994م)، ج 3، ص 1011-1012.

(2) يقول ابن الخطيب (ت 776هـ/1374م): «جاز إلى الأندلس بعد الفتح رهط من لَخْم تفرقوا في أقطارها، وانحاز منهم إلى غربيها إخوان نعيم وعطاف، ونزل أحدهما بقرية «يومين»، وتناسل ولده بها مدة من الزمان، ثم انتقلوا إلى إشبيلِيَة، فنموا وتصدروا للوجاهة والنباهة في دولة الحكم المستنصر بالله، ودولة ابنه هشام وحاجبه المنصور، وقد كان نشأ فيهم صدر بيتهم ومؤسس مجدهم اسماعيل بن عباد، فقدمه المنصور على خطة القضاء بها، فاتصل استعماله إلى زمن انقراض الإمامة الأموية.أعمال الأعلام، فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق: ليفي بروفنسال، دار المكشوف، ط ، (1375هـ/1956م)، ص 152.

(3) عبدالكريم عوفي: ابن هشام اللخمي وآثاره مع العناية بكتابه شرح الفصيح، (مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات، العدد رقم 50، 1 يوليو 2005م)، ص 86، ويمكن الاطلاع على ثبت مصادره كاملة بهذا البحث.

(4) ابن عبدالملك المراكشي (ت 703هـ): الذيل والتكملة، ج 6، ص 70 رقم 162، السيوطي (ت 911هـ): بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، ج 1، ص 48، حاجي خليفة (ت1067هـ): كشف الظنون، ج 2، ص 1641، البغدادي (ت 1399هـ): إيضاح المكنون، ج 3، ص 299، هدية العارفين، ج 2، ص 97، الطنطاوي: نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، دار المعارف، 1995م، ص 184. وتناوله بالدراسة والتحقيق، حاتم الضامن، وبين فيه أقسامه، ومصادر ابن هشام في تأليفه. حاتم صالح الضامن: المدخل إلى تقويم اللسان لابن هشام اللخمي – القسم الأول، (مجلة المورد، العراق، العدد رقم 2، 1 يوليو 1981م)، ص 45. وهو مطبوع حققه: حاتم صالح الضامن، ونشرته: دار البشائر الإسلامية، ط 1، (1409هـ/1988م).

(5) ابن عبدالملك المراكشي (ت 703هـ): الذيل والتكملة، ج 6، ص 70 رقم 162.

(6) جدير بالإشارة أن العامية العربية الأندلسية تأثرت بالرومانثية أو العجمية (اللاطينية) من ذلك كثرة استعمال اللواحق الرومانثية الدالة على التصغير والتحقير وصفة المبالغة واسم الفاعل. لذلك كثر فى الأندلس التأليف في لحن العامة، وقد أسهم العلماء اللخميون فى ذلك. انظر:

.Jaime Oliver Asin: Historia del number. madrid .P.81

فدريكو كورينتي: خصائص كلام أهل الأندلس نثرًا، ونظمًا، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، (1985-1987م)، العدد: 32، ص 67. ويظهر تأثير العجمية فى العامية العربية الأندلسية فى النطق، فيقول «مهمدا» إذا أراد أن يقول «محمدا». ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 36. حسن قرني: المجتمع الريفي بالأندلس عصر بني أمية، ص 391.

(7) حاتم صالح الضامن: المدخل إلى تقويم اللسان لابن هشام اللخمي - القسم الأول، (مجلة المورد، العراق، العدد رقم 2، 1 يوليو 1981م)، ص 45. وهو مطبوع حققه: حاتم صالح الضامن، ونشرته: دار البشائر الإسلامية، ط 1، (1409هـ/1988م).

(8) ابن الأبار (ت 658هـ): التكملة لكتاب الصلة، ج 2، ص 157-158، ابن عبد الملك المراكشي (ت 703هـ): الذيل والتكملة، ج 6، ص 70 رقم 162، الفيروزآبادي (ت817هـ): البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة، ص 256، السيوطي (ت 911هـ): المصدر السابق، ج 1، ص 48. ولهذا الكتاب ثلاث نسخ مخطوطة، وهي: نسخة فى الخزانة الملكية في الرباط، ومنها صورة في معهد المخطوطات. نسخة في خزانة محمد الفاسي تحت عدد: 1944م. (مجلة البحث العلمي، الرباط، العدد: 7، 8، السنة الثالثة، 1966م). ومنها نسخة في المكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة، بخط مغربي (1)، تحت رقم (3965)، (مركز الفيصل: خزانة التراث، ج 101، ص 5، رقم المسلسل: 101408).

(9) عبدالعزيز بن إبراهيم بن قاسم: الدليل إلى المتون العلمية، دار الصميعي، ط 1، (1420هـ/2000م)، ص 579.

(10) عبدالكريم عوفي: مناقشة رسالة ظاهرة التصويب اللغوي لابن هشام اللخمي، (مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر، العدد رقم 5، 1 يونيو 2007م)، ص 209.

(11) ابن الأبار (ت 9658هـ): التكملة لكتاب الصلة، ج 2، ص 157-158، ابن عبدالملك المراكشي (ت 703هـ): الذيل والتكملة، ج 6، ص 70 رقم 162، ولم يذكر ابن خلكان، والصفدي من مصنفاته إلا إياها دون الإشارة إلى مُصنفاته الأخرى. ابن خلكان (ت681هـ): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج 4، ص 324، الصفدي (ت 764هـ): الوافي بالوفيات، ج 2، ص 93، الفيروزآبادي (ت 817هـ): البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ص 256، السيوطي (ت 911هـ): بغية الوعاة في طبقات

اللغويين والنحاة، ج1، ص 48، حاجي خليفة (ت 1067هـ): كشف الظنون، ج 2، ص 1807-1808م، أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، ص 184. وحققه محمد حامد الحاج خلف، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007م. وتناولها الباحثين بالدراسة والتحقيق، مثل مهدي عبيد جاسم: شرح قصيدة ابن دريد في المقصور والمعدود لابن هشام اللخمي، (مجلة المورد، العراق، العدد رقم 1، 1 فبراير 1984م)، ص 183.

ولهذا الكتاب عدة نسخ مخطوطة، منها: (مخطوط) بالمكتبة الأزهرية بالقاهرة- مصر، رقم الحفظ: (476) أباظه 7072، (590) أباظه 7185، (4212) إمبابي 48617. (مخطوط) بمكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الرياض، المسلسل (20366)، رقم الحفظ (0792 -فب)، ومحفوظة أيضا تحت رقم (-1018 ف)، تحت فن «أدب». (نسخة) بالمكتبة المركزية بمكة المكرمة، رقم (1008)، (نسخة) نسخة بالمكتبة المركزية بالرياض، رقم الحفظ: 3579 عن شستربيتي، 1349 عن الظاهريه 3345 شعر، 8593 عن دار الكتب الوطنيه بتونس 18046، 3872 عن شستربيتي. (نسخة) بالمكتبة المركزية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بالرياض، رقم (8593). (نسخة) بالخزانة الحسنية، بالرباط-المغرب، (7107/3). (نسخة) بالخزانة العلمية الصبيحية، بسلا-المغرب، (256/178، 3/4). (نسخة) الاسكوربال، بل ثاني، برقم (476). (نسخة) باريس برقم (792)، رقم (2). (نسخة) بودليانا، برقم (1257)، رقم (3). مركز الملك فيصل: خزانة التراث - فهرس مخطوطات، ج 61، ص 707، ج84، ص 166، ج 89، ص 841.

(12) ابن خلكان (ت 681هـ): المصدر السابق، ج 4، ص 324.

(13) الصفدي (ت 764هـ): الوافي بالوفيات، ج 2، ص 93.

(14) حاجي خليفة (ت 1067هـ): كشف الظنون، ج 2، ص 1807-1808، رِياض زَادَه (ت1078هـ): أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، تحقيق: محمد التونجي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 3، (1403هـ/1983م)، ص 184.

(15) وهذا العنوان هو الثابت عند ابن عبد الملك المراكشي (ت 703هـ) في: الذيل والتكملة، ج 6، ص 70 رقم 162، الفيروزآبادي (ت 817هـ): البلغة في: تراجم أئمة النحو واللغة، ص 256، السيوطي (ت 911هـ): بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، ج 1، ص 48، بينما ورد ذكره عند ابن الأبار بعنوان «الجُمل فى شرح أبيات الجمل». التكملة لكتاب الصلة، ج 2، ص 157-158. ومنه نسخ مخطوطة بمركز البحث العلمي واحياء التراث الاسلامي، بمكة المكرمة- المملكه العربيه السعوديه، رقم الحفظ: (933)، (عن المكتبه الوطنيه بتونس 15784). مركز الملك فيصل: خزانة التراث -فهرس مخطوطات، ج 63، ص 714.

(16) ابن بابشاذ، وهو أبو الحسن، طاهر بن أحمد بن بابشاذ (و معناه الفرح و السرور) المصري. كان من أئمة اللغة والنحو، استخدم في ديوان الرسائل، ومن تصانيفه: شرح جمل الزجاجي، واشتهر تعليقه في النحو، سماه تلاميذه تعليق الغرفة، وتداولها بعده محمد بن بركات السعيدي، وأبو محمد عبدالله بن بري وأبو الحسين النحوي المنبوز بثلط الفيل. ابن عبد البر: الإنباه، ج 2، ص 96.

(17) ابن الباذش، هو أبو الحسن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري الغرناطي حدث عن القاضي عياض وله شروح على كتاب سيبويه والمقتضب، وأصول ابن السراج والإيضاح والجمل للزجاجي والكافي للنحاس، توفي سنة 528هـ. السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج 2، ص 142.

(18) ابن الضائع وهو أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن يوسف الكتامي الإشبيلي، كان ملازما للشلوبين متفوقا على أقران له، رد على اعتراضات ابن الطراوة على سيبويه والفارسي، ورد على اعتراضات البطليوسي على الزجاجي، ورد على اختيارات ابن عصفور. وشرح الكتاب والجمل، وتوفي سنة 680هـ. السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج 2، ص 204.

(19) ابن الأبار (ت 658هـ): التكملة لكتاب الصلة، ج 2، ص 157-158، السيوطي (ت911هـ): بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، ج 1، ص 48، الفيروزآبادي (ت817هـ): البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة، ص 256، حاجي خليفة (ت 1067هـ): كشف الظنون، ج 2، ص 1807-1808، أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، ص 184. بينما أعده عبدالكريم عوفي مما هو منسوب إليه بالغلط. ذكر ذلك فى بحثه: ابن هشام اللخمي وآثاره مع العناية بكتابه شرح الفصيح، (مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات، العدد رقم 50، 1 يوليو 2005م)، ص 89. «ولما كان ابن هشام قد توفي سنة 577هـ، وابن معطي ولد سنة (564هـ)، فهذا يعني أن السنة الأخيرة التي كان ابن هشام حيًا فيها كان عمر بن معطي ثلاث عشرة سنة، ومن غير الممكن أن يكون ابن معطي قد أنجز ألفيته وهو بهذا العمر». مهدي عبيد جاسم: شرح قصيدة ابن دريد في المقصور والمعدود لابن هشام اللخمي، (مجلة المورد، العراق، العدد رقم 1، 1فبراير 1984م)، ص 183.

(20) مقدمة المحقق، لكتاب الفصول الخمسون لابن عبدالمعطي، تحقيق ودراسة: محمود محمد الطناحي، كلية العلوم، جامعة القاهرة، (رسالة ماجستير)، نشر: عيسى البابي الحلبي، (د.ت).

(21) ذكره ابن عبد الملك المراكشي (ت 703هـ): الذيل والتكملة، ج 6، ص 70، ترجمة رقم (162). وهنالك نسخة مخطوطة منه محفوظة بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية، بالمملكة العربية السعودية- الرياض، رقم الحفظ: (06076). مركز الملك فيصل: خزانة التراث -فهرس مخطوطات، ج 9، ص 894.

(22) ابن عبد الملك المراكشي (ت 703هـ): الذيل والتكملة، ج 6، ص 70 رقم 162. وهو من كتبه المفقودة، التي لم تصل إلينا. عبد الكريم عوفي: ابن هشام اللخمي وآثاره مع العناية بكتابه شرح الفصيح، (مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات، العدد رقم 50، 1 يوليو 2005م)، ص 86.

(23) ذكرها حاجي خليفة، قائلا: أولها:

(أقول وقول الصدق في النفس أوقع   وفي الحق ما يصغي إليه ويسمع)

ثم قال: شرحها: أبو عبدالله ابن هشام محمد بن أحمد اللخمي النحوي، شرحًا شافيًا. حاجي خليفة (ت 1067هـ): كشف الظنون، ج2، ص1345.

(24) ابن الأبار (ت658هـ): التكملة لكتاب الصلة، ج 2، ص 157-158، الفيروزآبادي (ت817هـ): البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ص 256، السيوطي (ت 911هـ): بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج 1، ص 48، حاجي خليفة (ت 1067هـ): كشف الظنون، ج 2، ص 1548، البغدادي (ت 1399هـ): هدية العارفين، ج 2، ص97.

(25) أغفل ذكره ابن الأبار (ت 658هـ): التكملة لكتاب الصلة، ج 2، ص 157-158، وذكره البغدادي (ت1399هـ): هدية العارفين، ج 2، ص 545.

ويشير حاتم الضامن أن نسبته إلى ابن هشام جاءت بالخطأ، والصواب أنه من تأليف أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عبدالله بن هشام الفهري المعروف بابن الشواش. حاتم صالح الضامن: المدخل إلى تقويم اللسان لابن هشام اللخمي - القسم الأول، (مجلة المورد، العراق، العدد رقم 2، 1 يوليو 1981م)، ص 46. عبدالكريم عوفي: ابن هشام اللخمي وآثاره مع العناية بكتابه شرح الفصيح، (مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات، العدد رقم 50، 2 يوليو 2005م)، ص 86.

(26) ذكره ابن الأبار (ت658هـ): التكملة لكتاب الصلة، ج 2، ص 157-158، وسماه «إصلاح ما وقع في أبيات سيبويه وفي شرحها للأعلم من الوهم والخلل» ونهج نهجه الفيروزآبادي (ت817هـ). البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ص 256.

(27) السيوطي (ت911هـ): بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج 1، ص 48، حاجي خليفة (ت1067هـ): كشف الظنون، ج 1428، ص 27، البغدادي (ت 1399هـ): هدية العارفين، ج 2، ص 97.

(28) مخطوط، بالخزانة العلمية الصبيحية، بسلا - المغرب، تحت رقم (71/4). مركز الملك فيصل: خزانة التراث - فهرس مخطوطات، ج 89، ص 962، رقم المسلسل (91217).

(29) عبدالكريم عوفي: ابن هشام اللخمي وآثاره مع العناية بكتابه شرح الفصيح، (مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات، العدد رقم 50، 1 يوليو 2005م)، ص 93-94.

الخطـاب الصـوفي
في رواية «موت صغير» لمحمد حسن علوان

منال بنت عبدالعزيز العيسى(*)

تقديـم:

في كل مرة يكتبُ محمد حسن علوان رواية يُحرّك المياه السّاكنة في عالم النقد الروائي، فتتحرك المجاميع الأكاديمية، وتنشطُ البحوث، وتُلقى المحاضرات والندوات، وتدخلُ سباق الجوائز العربية والعالمية. إنه علوان شاغل الناس، ومالئ الدنيا بوهج إبداعه.

جاءت روايته «موت صغير»[1] لتنظم لكوكبة أخواتها من الروايات، التي شكّلت علامة فارقة في المشهد الروائي السعودي بشكل خاص والعربي بشكل عام، كونها فازت بجائزة البوكر لعام 2016م.

تنويـــه:

تُعتبر رواية «موت صغير» سيرة سرديّة مُتخيّلة، فقد عاد من خلالها علوان للقرنين السادس والسابع الهجريين مُقسما روايته في خطين سرديين متوازيين:

الأول - عرض فيه سيرة ابن العربي بطريقة سردية متخيلة.

الثاني - عرض فيه مخطوطات الشيخ ابن عربي التي دون فيه سيرته حتى وصولها عام 2012م.

(*) جامعة الملك سعود - كلية الآداب - قسم اللغة العربية.

وقد احتفى النقاد بهذه الرواية سلبا وإيجابا ،فبعضهم أشار إلى كونها رواية تعكس معاناة الصوفية في المجتمعات العربية والإسلامية، والخصومة التي نشأت بين الفقهاء والمتصوفة وموقف الخلفاء منها[2].

وبعضهم أشار إلى أنها رواية تحكي سيرة ذاتية مُتخيلة لحياة وليّ صوفيّ هو محيي الدين بن عربي منذ ولادته في الأندلس في منتصف القرن السادس حتى وفاه في دمشق. وترى سحر خليفة أن علوان قد انطلق من حدث حقيقي دون تراتبية زمنية، وبنى عليها عوالم متخيلة[3].

بينما يرى محمد القاضي أن الرواية في نصهّا قريبة جدا من كتاب ابن عربي المترجم للغة العربية عام 2014م للباحثة كلود عداس، مؤكدا لصحيفة عكاظ أن الرواية في مفاصلها «تكاد تكون ملاصقة لمفاصل كتاب عداس».

ويؤكد القاضي: أن الإشكال في أن عداس تحدثت من خلال النصوص بضمير الغائب في حين أن علوان تحدث عن ابن عربي من خلال نصها بضمير المتكلم، مستشهدا بالفكرة التي تدور حولها ظاهرة متواترة في كتابات علوان وهي أنه في الروايات الخمس يكتب بضمير المتكلم، ويسند الحديث إلى إحدى شخصياته التخيلية والأمر غريب من جانب الانتظام، لكنه هذه المرة استلهم ضمير المتكلم في رواية «موت صغير» عن شخص مفارق وهو «ابن عربي» الذي عاش في مكان آخر وفي زمان آخر في القرنين السادس والسابع الهجريين.

وتساءل القاضي: «هل» ابن عربي «قناع اتخذه علوان ليُعبر عن نفسه أو عن مشكلات عصره أم أنه انتقال من عصر لآخر حتى ينظر في مشكلات العصور الماضية وكيف أنها انعكست على نحو ما في المسار التاريخي ؟».

وخلص القاضي إلى أنه وجد أن الأمر غريب ، لأن ضمير المتكلم المُستخدم في الأسفار ضمير متكلم على لسان ابن عربي باستثناء السفر الأخير الذي يأتي ضميرا متكلما غير أن ابن عربي لا ينتمي إلى عصر لاينتمي إلى مكانه(4).

كما أشار بعضهم إلى أن الرواية تُشكلّ منعطفا هاما في إنتاج علوان الروائي ،كونه انتقل من كاتب رومانسي يُعنى بقضايا علاقة الأنثى بالرجل إلى ميدان روائي جديد يتناول فيه سيرة تاريخية مُتخيلة لأحد مشائخ المتصوفة «ابن عربي»(5).

وهنا لابد من إيضاح بعض الأمور ومناقشة هذه الملحوظات، ووضعها في إطارها العلمي كما نعتقد:

أولا: انطلقت الرواية من معاناة وليٍّ صوفي، لكن لم يكن هدفها تسليط الضوء بشكل مركزي على هذه المعاناة، بل اتخذها علوان إطارا فلسفيا يتوافق والشخصية الرئيسة.

ثانيا: ما يراه القاضي لتلاصق مفاصل الرواية مع نص عداس، واستدلاله باختلاف استخدامهم للضمائر هو أمر طبيعي فعداس تترجم نصاً سيرياً ذاتياً، بينما علوان يكتُب نصا سيريّا سرديّا تخيليّا لذا من الطبيعي اختلاف استخدام الضمائر مابين نص سيريّ وآخر تخييليٍّهذا من جانب، ومن جانب آخر يستشهد القاضي باستخدام علوان لضمير المتكلم في رواياته السابقة من خلال شخصياته المتخيله، بينما في «موت صغير» استخدم ضمير المتكلم لشخص واقعي «ابن عربي» لكن لازال هذه الاستخدام يُصنف ضمن السرد الذاتي التخييلي والذي يتوافق وطبيعة العمل الروائي.

لذا فالتشابه بين ما كتبته عداس وبين ماكتبه علوان مختلف جد الاختلاف ، كونه يعكس اختلاف الجنس الأدبي المستخدم ما بين سيرة ذاتية غيرية ، وسيرة ذاتية تخييلةسردية بضمير المتكلم.

ثالثا: مايراه بعض النقاد من انحراف لعلوان عن خطه الرومانسي في كتاباته الروائية، وابتعاده عن المرأة غير صحيح، فقد شكّلت المرأة حضورا طاغيا في رواية «موت صغير» سواء أكانت أما أم مربية أم معشوقة أم زوجة أم أختا أم معلمة وشيخة دين ، وبالتالي استمر علوان في طابعة الروائي الرومانسي حتى في رواياته الأكثر تاريخية كما يراها البعض.

رابعا: سبق لعلوان أن استخدم التصوّف كفلسفة ينفذس من خلالها للتعبير عن الذات العاشقة ، سواء أكان هذا العشق للآخر/ الأنثى، أم للذات الإلهية(6).

وفي رواية بهذا الحجم الكميّ، والثراء الموضوعاتيّ، والتنوّع السرديّ لا يمكن لباحث أن يدّعي شموليتها بقراءة نقدية واحدة، فهي نص مفتوح قابل للتأويل، وقادر على التجاوب مع القراءات المتنوعة كل حسب منهجه.

لذا فإن البحث اقتصر على ما يراه الأبرز، والأكثر تطابقا وهدفه من حيث الوقوف على سمات الخطاب الصوفي السردي في رواية «موت صغير».

تأطيـر:

شكّل الخطاب الصوفي الثيمة الأبرز في رواية «موت صغير»، وترى آمنة بلعلي أن استعمال مصطلح الخطاب موصوفا بالصوفي يُعيد دلالة المصطلح الصوفي، كونه قادرا «أن يبُعد التصوّف من نسبيته ومحدودية وظيفته وأدلجة انتمائه. فيُعيد تقديمه إلى القارئ قابلا للمعاينة بالوصف والتحليل والتفكيك والتأويل»(7).

وقد تمظهر هذا الخطاب بشكل سردي تخييلي روائي، لا يدعيّ البحث الإلمام بكل مفاصله، بل وقوفه على ما يبرز العلاقة بين السارد ومظاهر البينة السردية للخطاب الصوفي، ومن أبرزها:

- عتبات النص.
- المكان.
- الشخصيات.
- الرؤية /التبئير /وجهة النظر.

وقد تجاوزت الدراسة اللغة، لأن علوان لغته مجاز، ومجازه لغة، ففيها من التوظيف الاستعاري ما يحتاج لوقفات خاصة لا يتسع لها البحث .....

أولا: عتبات النص(*):

الرواية في مجملها عتبات بداخل عتبات، كل منها تُفضي للأخرى كونها: «شيئاً يتموضع في الهنا والهناك من الحدود، في العتبة كما هي في الهامش»[8].

ويمكن رصد العتبات كما عرضها بلعابد نقلا عن جيرار جينيت كالآتي:

أ - المناص النشري الافتتاحي «مناص الناشر»[9] paratexte Editorail، هو: «كل الإنتاجات المصاحبة التي تعود مسؤوليتها للناشر المنخرط في صناعة الكتاب وطباعته «وينقسم بدوره للنص المحيط Peritexte والنص الفوقي Epitexte.

ب - المناص التأليفي «مناص المؤلف» paratexteauctorial، وهو الذي «يمثل كل تلك الانتاجات والمصاحبات الخطابية التي تعود مسؤوليتها بالأساس إلى الكاتب/ المؤلف»[10].

وفي الرواية المدروسة «موت صغير» ظهر المناص النشري/ الافتتاحي (مناص الناشر) من خلال:

1 - **الصفحة الأولى للغلاف:**

- العنوان: موت صغير.
- المؤشر الجنسي : رواية.
- اسم المؤلف: محمد حسن علوان.
- اسم دار النشر: الساقي.
- تصدير من الدار الناشرة: مؤلف رواية «القندس» الفائزة بجائزة الرواية العربية 2015م.

1 - **الصفحة الثانية:**

- فراغ، وفي نهاية الصفحة من الجهة اليسار أعيد كتابة اسم الرواية «موت صغير».

3 - **الصفحة الثالثة:**

- تذكير واستعراض لروايات المؤلف التي نشرتها دار الساقي: (صوفيا- طوق الطهارة - سقف الكفاية - القندس - الرحيل) وفي نهاية الصفحة من جهة اليسار كتب اسم مصمم الغلاف: سومر كوكبي.

4 - **الصفحة الرابعة:**

- إعادة كتابة اسم المؤلف: محمد علوان وفي وسط الصفحة بخط كبير عنوان الرواية، وفي وسط الصفحة في خاتمتها الدار الناشرة.

5 - **الصفحة الخامسة:**

- إعادة معلومات الدار الناشرة، وطرق التواصل معها عبر مواقع التواصل الاجتماعي.

والملاحظ أن دار النشر قد احتفت بهذا النوع من المناص احتفالا مبالغاً فيه، ربما لأنها تعلم قيمة الكاتب وروايته بالنسبة للمتلقي فردا كان أم مؤسسة أكاديمية ،وربما لأنها تروج لأعمالها بطريقة تحتفي فيها

بكاتبها بطريقتها الخاصة باعتبارها: «منتوجاً قابلاً للبيع والاستهلاك، والحفظ في المكتبات»[11].

أما المناص التأليفي أو مناص المؤلف فهو: «تلك المنطقة المترددة بين الداخل والخارج، المصاحبة لنصها، والعاضدة له شرحا وتفسيرا، فالمناص نص ولكن نص يوازي نصه الأصلي، محققا بذلك نصيته من خلال ميثاقه (التخييلي) مع الكاتب، ومحققا كذلك مناصيته بمعاقدته (طباعيا) مع الناشر، فالمناصية هي ما تجعل من النص كتابا يقترح نفسه.. على قرائه خاصة، وجمهوره المستهدف عامة»[12].

ومن أهم ملامح هذا النوع من المناص في رواية «موت صغير»:

1 - **العناوين** titres:

يرى « لوي هويك «أن العنوان يسمى بـ zadig أي العنوان الأصلي، ويعرّفه بأنه: «مجموعة العلامات اللسانية، من كلمات وجمل، وحتى نصوص، قد تظهر على رأس النص لتدل عليه وتعينه، تشير لمحتواه الكلي، ولتجذب جمهوره المستهدف»[13].

وبالنظر للرواية «موت صغير» فإن العناوين انقسمت لقسمين:

- **عنوان خارجي «موت صغير»، وهو عبارة عن:**

علامة لسانية تتكون من مبتدأ وخبر. موت + صغير، وهو في الأصل عبارة لابن عربي وردت في السفر السادس في الفصل الثامن، وبهذا يشكل العنوان الخارجي «مجموع العلامات اللسانية التي تعين وتدل على المضمون الشامل وتجذب جمهورا معينا»[14].

- **عناوين داخلية:**

- انقسمت إلى اثني عشر سفرا، وكل سفر انقسم بدروه إلى عدد من الفصول غير المتطابقة في عددها مع الأسفار الأخرى.

- كل سفر عنوّن له بمقولة فلسفية صوفية لابن عربي تتوافق ومضمون الفصل.
- لم يعنوّن للأسفار بل اكتفى بترقيمها.

وتبدو العملية التواصلية والتداولية للعناوين كما وصفها جاكبسون في هذه الرواية من خلال :

- المُعنّون / المُرسل ⟵ موت صغير
- المعنون له / المرسل إليه ⟵ الجمهور / المتلقي

ويرى جيرار جينيت: «أن الواضع للعنوان أو بأكثر دقة..... المرسل للعنوان قانونا هو الكاتب»[15] بينما المرسل إليه بشكل عام هو الجمهور»[16].

ويمكن حصر العناوين الفرعية من خلال هذا الجدول:

الأسفار	العدد	العناوين الفرعية أو الداخلية	الصفحة
السفر الأول	1	«كانت الأحلام أوطاننا فاغتربنا عنها بالولادة»	13
	2	«كل تقوى لا تعطيك مخرجاً من الشدائد لا يعوّل عليها»	20
	3	«من غفل أفل»	25
	4	«من لا حكمة له لا حكم له»	30
	5	«كل وقت لا يكون لك ولا عليك ولا عوّل عليه»	38
	6	«السفر إذا لم يكن معه ظفر لا يعول عليه»	45
	7	«المخطوط في حلب 646»	50

الأسفار	العدد	العناوين الفرعية أو الداخلية	الصفحة
السفر الثاني	1	«الناس نفوس الديار»	59
	2	«لولا المطامع لانقطعت الهمم»	65
	3	«كل فن لا يفيد علما» لا يعول عليه»	71
	4	«يا حذري من حذري»	77
	5	«الخاطر الأول لا يخطئ»	81
	6	«كل مكان لا يؤنث لا يعول عليه»	89
	7	«المخطوط في حلب 657»	95
السفر الثالث	1	«الزمان مكان سائل، والمكان زمان متجمد»	105
	2	«كل ورع مقصور على أمر دون أمر لايعول عليه»	111
	3	«تتلون الحقيقة بوعي العارف كما تتلون الماء بلوح الزجاج»	117
	4	«الخفي من الجلي»	123
	5	«كل نور لا يزيل ظلمة لا يعول عليه»	129
	6	«الحقيقة تأبى الحصر»	135
	7	«السهر من غير سمر لا يعول عليه»	141
	8	«كل بارقة تظهر للمرء ولا تفيده علماً لا يعول عليها»	148
	9	«كل حال يدوم زمانين لا يعول عليه»	152
	10	«أنت غمامة على شمسك فاعرف نفسك»	157

الأسفار	العدد	العناوين الفرعية أو الداخلية	الصفحة
السفر الثالث	11	«إن في المرأة يكتمل ظهور الحقيقة»	162
	12	«طريق الحق مستقيم الاستدارة»	169
	13	«النوم إذا لم يعط بشرى لا يعول عليه»	175
	14	«المخطوط في دمشق 685»	181
السفر الرابع	1	«السفر إذا لم يسفر لا يعول عليه»	191
	2	«اليقين إذا أثر فيه الهوى لا يعول عليه»	197
	3	«الحجاب الذي عليك منك»	203
	4	«الظن لا يعول عليه»	209
	5	«الحر من ملك الأمور ولم تملكه»	216
	6	«إنني مما يأمن القلب خائف»	222
	7	«ما حار أهل ال حيرة سدى»	228
	8	«هذا الإمام وهذه أعماله ياليت شعري هل ماتت آماله»	234
	9	«المخطوط في كرك 798»	240
السفر الخامس	1	«الممكن برزخ بين الوجود والعدم»	249
	2	«من صحبك لذاتك فعول عليه»	255
	3	«كل معرفة لا تتنوع لا يعول عليها»	260
	4	«الخوف إذا لم يكن سببه الذات لايعول عليه»	265
	5	«لن تبلغ في الدين شيئاً حتى توقر جميع الخلائق»	273

الأسفار	العدد	العناوين الفرعية أو الداخلية	الصفحة
السفر الخامس	6	«كل بلاء لا يكون ابتلاء لا يعول عليه»	277
	7	«الحزن إذا فقد من القلب خرب»	281
	8	«المخطوط في سمرقد؛ 894»	287
السفر السادس	1	«السفر قنطرة إلى ذواتنا»	295
	2	«الجليل ما يوصف ولا يعرف»	300
	3	«المحبة إذا لم لم تكن جامعة لا يعول عليها»	304
	4	«الحب سر إلهي»	310
	5	«كل حب يرف سببه فيكون من الأسباب التي لا تنقطع لا يعول عليه»	315
	6	«كل البلاية التي تلتفت على شجرة العنب، هو العشق»	319
	7	«كل باطن لا يشهدك ظاهره لا يعول عليه»	326
	8	«الحب موت صغير»	331
	9	«المخطوط في أماسيا 811هـ»	326
السفر السابع	1	«أنت أيها الإنسان أنت المصباح والفتيلة والمشكاة والزجاجة»	343
	2	«كل محبة لا يؤثر صاحبها إرادة محبوبة على إرادته لا يعول عليها»	348
	3	«مقدار كل امرئ حديث قلبه»	354
	4	«كل شوق يسكن باللقاء لا يعول عليه»	300
	5	«كل حب يكون معه طلب لا يعول عليه»	364

الأسفار	العدد	العناوين الفرعية أو الداخلية	الصفحة
السفر السابع	6	يزول الألم بزوال السبب أو ببقائه»	367
	7	«تأمن من كل شيء إذا أمن منك كل شيء»	372
	8	«المخطوط في استانبول 1026»	375
السفر الثامن	1	«سفر التيه لا غاية له»	383
	2	«ما علي إذا ما قلت معتقدي دع الجهول يظن الحق عدوانا	388
	3	«لما لزمت البحث والتحقيقا لم يتركا لي في الأنام صديقا»	394
	4	ما يرد عليك وأنت تجهل أصله لا يعول عليه»	399
	5	«الحزن إذا لم يصحب الإنسان دائماً لا يعول عليه»	409
	6	«تعظيم خلقه تعظيمه»	413
	7	«لا ينال رضاه إلا من خالف هواه»	417
	8	«الوارد المنتظر لا يعول عليه»	421
	9	ما في الوجود إلا محب ومحبوب»	425
	10	«المخطوط في دمشق 1290»	431
السفر التاسع	1	«المسافر بلا زاد لا يقتدى به»	437
	2	«الورع في الحلال لا يعول عليه»	442
	3	«كل إرادة لا تؤثر لا يعول عليها»	492
	4	«كل غيبة لا يرجع صاحبها بفائدة لايعول عليها»	453

الأسفار	العدد	العناوين الفرعية أو الداخلية	الصفحة
السفر التاسع	5	«اعتزل الناس ليسلموا منك لا لتسلم منهم»	459
	6	«لابد من فوت، لابد من حزن»	466
	7	«الصبر إذا لم تشك فيه إلى الله لا يعول عليه»	469
	8	«الحكمة إذا لم تكن حاكمة لا يعول عليها»	474
	9	«اعط الصغير حقه»	482
	10	«المخطوط في دمشق 1344هـ»	487
السفر العاشر	1	«كل حب يزول ليس بحب»	495
	2	«العطاء بعد السؤال لا يعول عليه»	502
	3	«من طلب السلطنة على الخلق ملأ الله قلبه شغلاً»	507
	4	«ما حياتي بعدكم إلا الفناء»	513
	5	«الصبر عند الصدمة الأولى، الصبر الثاني لا يعول عليه»	518
	6	«أحب لحبك» الأحباش «طرا وأعشق لاسمك «البدر» المنيرا»	523
	7	«ما خفي الحق إلا لشدة ظهوره»	530
	8	«من سكن ما عشق»	534
	9	«المخطوط في حماة 1402هـ»	540
السفر الحادي عشر	1	«الإنسان عالم صغير، والعالم إنسان صغير»	549

الأسفار	العدد	العناوين الفرعية أو الداخلية	الصفحة
السفر الحادي عشر	2	«يأتي باللين ما يأتي بالقهر، ولا يأتي بالقهر ما يأتي باللين»	555
	3	«عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا عقدت جميع ما عقدوه»	561
	4	«كل جسد لا ينتج همة لا يعول عليه»	566
	5	«المخطوط في بيروت 1433هـ»	572
السفر الأخير	1	«التصرف بغير خلق لا يعول عليه»	581
	2	«كل بقاء يكون بعده فناء لا يعول عليه»	585

نستنتج من الجدول السابق الآتي :

1 – تنوع العناوين الداخلية مابين مقولات فلسفية ذات طابع صوفي وأبيات شعرية لابن عربي.

2 – تحقق «الإضافة القصدية» بمعنى أن كل عنوان يشير بشكل أو بآخر لمحتوى الفصل، وقد اطلقت عليها بلعلي العناوين الموضوعاتية thematique التي تحقق: «وظائفها في الدلالة على المضمون وجذب القارئ نحو موضوعات يختزلها العنوان»(17)، وبالنظر للعناوين الداخلية نجدها قد تمثلت بالطابع الصوفي المتوافق ونمطية الشخصية الساردة باعتبارها «مفاتيح للتأويل تعلن وتوحي وتغري القارئ..... فهي برازخ نصية تحيل كلها إلى العنوان، وتسهم بطريقة أو بأخرى في توضيح عناصر الموضوع، توجه القارئ إليها، وقد تؤسس معه علاقة أكبر من تلك التي يؤسسها عنوان الكتاب»(18).

3 – حققت هذه العناوين مجتمعة مايُسمى بوظائف العنوان، والمتمثلة في(19):

- تسمية النص/ الرواية «موت صغير» ⟵ الوظيفة التعينية، ويرى بلعابد أنه لابد للكاتب «أن يختار اسما لكتابه ليتداوله القراء»[20].

- تعيين مضمونه، من خلال العناوين الداخلية ⟵ الوظيفة الإغرائية أو التحريضية.

- الوظيفة الأيدلوجية ⟵ التي تشير إلى أننا أمام رواية صوفية تعكس في بعضها معتقدات وأفكار الصوفية من خلال سيرة الشيخ ابن عربي.

2 - **المؤشر الجنسي**: indication generique

وهو الملحق بالعنوان وهو يقوم بتعريف «خبري تعليقي لأنه يقوم بتوجيهنا قصد النظام الجنسي للعمل، أي يأتي ليخبر عن الجنس الذي ينتمي إليه هذا العمل الأدبي أو ذاك»[21].

وقد ظهر في الصفحة الأولى للغلاف في الجهة اليسار «رواية»، لذا فهو يعبر عن «مقصدية كل من الكاتب والناشر لما يريدان نسبته للنص»[22] أي أنه نص روائي تخييلي لسيرة بن عربي ..

3 - **الاستهلال**: instanceprefacielle

وقد ظهر في التوطئة التي جاءت في الصفحة الخامسة مبتدئا به الرواية بمقولة فلسفية لابن عربي:

«إلهي
ما أحببتك وحدي
لكن أحببتك وحدك»

4 - **نوعية الخط:**

اختلف حجم الخط بين النص السردي بصوت السارد ، والنص السردي بصوت ابن عربي ، كما ظهر في المخطوطات المنتشرة بين الأسفار.

5 - **الصفحات الفارغة:**

قبل كل سفر يتعمد السارد لترك صفحة بيضاء، ولا أجد لهذا تفسيرا أو دلالة يمكن تأويلها والنص!

6 - **الأسفار:**

هي جمع سفر، ويعني الترحال، لذا عنون ابن عربي رحلاته المكانية والروحية بالأسفار.

ثانيا : المكان:

ستعتمد الدراسة مفهوم آلية التقاطب في تطبيقاتها على البُنى المكانية ، تلك الآلية التي ظهرت عند أبراهام. أ. مود، وإليزابيث رومر «فهنا لاتوجد إلا بالتعارض مع هناك»(23)، وقد أحصيا مجموعة من التقاطبات التي تندرج ضمن التقاطب الأساسي مثل :

- المكان السلبي.
- المكان الإيجابي.

وهذا مايُسمى أيضا بالمكان المحدد، كونه جزءاً من الفضاء المرجعي المنتمي إلى الفضاء في القص. فأياً تكن أبعاد المكان (بيتا أوكونا) وأياً يكن انتماؤه (حضريا أو بدويا ، مفتوحا أو مغلقا إلخ) فإنه يتخذ مظهرا دقيقا للغاية»(24).

انقسمت الأماكن في رواية «موت صغير» بالنظر لعلاقتها بالشخصية الرئيسة لقسمين:

- أماكن سلبية /طاردة منفرة.
- أماكن أيجابية /جالبة محببة.

وجُلّها يدور في فلك المدن، كون ابن عربي ارتحل مابين المشرق والمغرب بحثا عن ذاته أحيانا، وخوفا من قمع الخلفاء له أحيانا أخرى .

يشرح ابن عربي علاقته بالمدن بشكل فلسفي مُقسما إياها لنوعين وفق شعوره تجاهها: «خرجنا من دمشق إلى حلب وحماة والموصل والرها وماردين وعدنا إلى دمشق مرة أخرى وخرجنا منها . أحكم على المدينة من أسابيعي الأولى فيها ، فإما أن تمّد إليّ يداً تسكن قلبي وتهدئ من روعي فأمكث فيها أشهراً أو تقذف في قلبي الرعب وتملأ نفسي بالخوف فأهجرها فور أن نرتاح من تعب السفر»(25).

1 - المدن الطاردة/ المنفردة:

- أشبيلة، ضيّقت أشبيلة الخناق على ابن عربي بعد تسلّط الخلفاء ومُحاصرة المتصوفة، يقول السارد «ابن عربي»: «انكمشت أسوار أشبيلة في عيني حتى غدت سجنا حجريا هائلا لافكاك منه»(26).

ويقول: «أصبحت أشبيلة لاتطاق فعلا. الأسواق جامدة. الناس خائفون. النفوس مضطربة»(27).

ويقول: «ذات يوم في أشبيلة حلّ بي ضيق وكدر. كانت المدينة تكاد تفقد روحها وتضيق على ساكنيها»(28).

- مكة، تأرجح شعور بن عربي في مكة مابين حب ونفور، كونها شهدت علاقته بنظام، ففيها ولد الحبّ وفيها انتهى، يقول: «قبل أشهر قليلة كان مقامي في مكة يبدو عامرا ومؤنسا. عندي شيخ ورفيق وحبيبة. كانت نظام تملأ قلبي حبا ، وإسحاق يملأ روحي أملا، وزاهر يملأ عقلي علما. هاهم قد انفضوا عني انفضاضا.... طفقت أمشي في شعاب مكة، بكل مافي أزقتها وأنحائها وأرجائها من سهل وواد وحجر ونبات وحيوان وسماء وبرد وحر يذكرني بنظام»(29).

ويقول متحسرا على فقد حبه: «مكة أقفلت أبوابها أمام قلبي في منتصف العشق»(30).

- القاهرة، سُجن في القاهرة، بسبب مبادئه الصوفية وظلت تجربة السجن ثابتة في قلبه يقول: «مازالت تجربة السجن في القاهرة

توردني الأوهام والكوابيس وتقض مضجعي بين ليلة وأخرى أقرأ سورة يوسف لعل ذكر السجن فيها يخفف مواجعي»[31].

وفي الأماكن السابقة نلحظ القطيعة بين الشخصية الرئيسة (ابن عربي) وبين المدن التي أقامت فيها، كونها «لاتربطها أية علاقة، فهي غريبة عنه وهي في عرف المتصلين غريبة أيضا»[32].

2 - **المدن المحببة/ الجالبة:**

- بغداد، شكّلت بغداد مكانا مُحببا لابن عربي، فقد شعر فيها بالدهشة والانبهار «قليلة هي المدن التي تجوز أسوارها أول مرة فتشعر أنها كانت تنتظر وصولك. تلقي على خطواتك الأولى عتابا مشوبا بالحنين وشوقا محفوفا بالرضا. هكذا استقبلتني بغداد..... شعرت أنها حيتني وحدي تحية المدن السخية للغرباء المتعبين. على ملامحي مذ دخلتها علامات اندهاش تشبه تلك التي ترسم على الأوجه عندما يعانقك من لا يعرفك»[33].

ويقول أيضا متحدثا عنها بضمير المؤنث كما في النص السابق: «بلغ ابتهاجي ببغداد مبلغا لم يخف على بدر وسودكين. شيء في لطف هذه المدينة يتأرجح بين الجلاء والخفاء... دخلتها مبعثرا فجمعتني. غريبا فآوتني.. وكنت على يقين أن نهايتي معها لن تكون كبقية البلاد الأخرى التي طردتني في الأندلس والمغرب ومكة والشام ومصر»[34].

ويعود متحدثا عنها «بغداد دار السلام أسبغت على روحي السلام فعلا»[35].

- **دمشق/ فاس:**

دمشق وفاس كانا مكانا محببا لابن عربي، يقول عنهما: «صرتُ في محروسة في دمشق كما كنتُ في فاس أولّ مرة. مدينتان ينزعان عنك غربتك عند أبوابهما فلا يدخلهما أحد إلا صارت له وطنا»[36].

- **مكــة:**

كما كانت مكة مكانا مُنفرا وطاردا، فإنها في الوقت ذاته شكّلت مكانا مُحببا وجالبا للفرح، فالمكان ثابت وتعايش الشخصية معه مختلف وفق حالات نفسية تتجلى مابين عشق وتصوف، يقول ابن عربي: «كنت أظن مكة مفتاح الروح الذي سعيت إليه من أقصى الأندلس ، فإذا هي تطرق أبواب قلبي كما لم يطرق من قبل. اشعلت نظام في صدري مصباحا رأيت على ضوئه زوايا في القلب لم أرها من قبل»[37].

ففي مكة كان حبه لنظام، وبذا تحوّل المكان لأيقونة نفسية عشقية ملازمة له يقول: «من أقصى مغرب المسلمين جئت وهي من أقصى مشرقهم لنلتقي في مكة ونقع في الحب»[38].

يقول أيضا عن مكة العشق: «ظلت صورة مكة التي عشت فيها سنواتي الأربع السابقة صافية لا تشوبها شائبة. سلم وسلام. مدينة الله التي ملأت عقلي نورا وقلبي حبا وروحي سكينة وعرفا. ثم أرسلتني في الأرض من بعد ذلك لأبث فيها معارفي وهمومي ، فنوني وشجوني، كان لابد من مكة، ولابد لمكة مني»[39].

- **المقبرة:**

المقبرة ليست مدينة ولكنها من الأماكن المحببة والجالبة للصفاء الروحي والعقلي لابن عربي، وهي من الأماكن الكثير ورودها بذات الدلالة عند المتصوفة، لذا استحضرها السارد بنفس التوظيف، فهي بالنسبة لابن عربي ملاذا روحيا تتجلى فيه ذاته وتتخلص من ماديات الحياة[**]، يقول : «وظللت أمشي بمحاذاة السور في صدري يتردد صداه بلا نهاية ، وجدت نفسي أخيرا في المقبرة. فدخلت وسلّمت وجلت بين القبور فشعرت بسكينة . ثم لمحت قبرا خربا قد صار أشبه بمغارة صغيرة فجلست فيه . وبدأت أقرأ القرآن»[40] ويقول في نص

آخر: «في المقبرة علقت نفسي مع الله. وسألته ألف مرة أن يستعملني في مايرضيه ولا يستعملني في ما يباعدني عنه»[41].

ويقول في نص ثالث: «مرت أيام وأنا أعبر من ضيق إلى ضيق. هم يسلمني لآخر وحزن مقيم في صدري لا أعرف له خلاصا... لا مفر الآن إلا المقبرة عدت إليها مرة أخرى لعلي أهذب هذه الروح حتى تكون أهلا لجذبة الله»[42].

وهنا نخلص للآتي :

- محدودية الأماكن في الرواية المدروسة فمعظمها كان يدور حول المدن مابين جاذبة وطاردة وفق السياق النفسي لابن عربي.
- استخدام أسلوب التعليل لكل مكان، وعلاقته بذاته، وأسباب نفوره أو قربه منه.
- تشخيص الأماكن وفق رؤيته الخاصة فبعض المدن مؤنثة كبغداد، وهذا يظهر لنا استمرار شعرية علوان كمؤلف روائي حتى وهو يتقمص شخصية تاريخية واقعية بضمير المتكلم، وبذلك تظهر هوية المكان الشعرية والتي تعني: «التسليم بتأثير الوجود الإنساني علة تشكيل الفضاء الروائي، وتلح خصوصا على رؤية الانسان للمكان الذي يأهله»[43]. فالمقبرة مكان منفر للبشر، لكنها بالنسبة له مكان محبب يأنس به ويهرب إليه بحثا عن السكينة والهدوء النفسي.
- استخدام المكان ذاته بدلالتين مختلفتين كما حدث في مكة، فهي مكان مُحبب ومنُفر في الوقت ذاته، وهذا ما يُسمى بالمكان المزدوج. فالمكان ثابت لكن دلالته مختلفة للشخصية ذاتها «فالمكان أصلا واحد. وازدواجه انعكاس لحالة البطل النفسية المتأزمة»[44].

ثالثا – الشخصيات:

يعتمد هذا العمل الروائي في مفصلة السردي الرئيس على الشخصيات، فهي بمثابة الوتد الذي يقيم عمادها، لأننا أمام رواية سيرية تحكي حياة بن عربي، ومن ثم تتنوع المداخل النقدية لقراءة الشخصية في أي عمل أدبي، وعلى الباحث أن يختار الأقرب منها وطبيعة النص المدروس: «تعتمد التيبولوجيات الشكلية في تصنيف الشخصيات على عدد من التحديدات الدقيقة المرتبطة بكيفية بناء الشخصية ووظيفتها داخل السرد»(45).

ومن هذه التحديدات :

- الثبات/ التغير، الشخصية السكونية مقابل الشخصية الدينامية.
- دور الشخصية داخل النص، رئيسة/ ثانوية.
- علاقتها بالحبكة، خاضعة للحبكة / الحبكة خاضعة لها.

ويمكن إدراجها بالشكل الآتي:

الدينامية ← الرئيسة ← تخضع لها الحبكة

الساكنة ← الثانوية ← تخضع للحبكة

وفي عمل روائي متضخم كهذا ، ومترهل في بعض مفاصله. امتلأت الرواية بالشخصيات، التي عاصرت بن عربي منذ ولادته حتى وفاته، لذا يصعب تحديد الرئيس منها والثانوي، فكل شخصية في سفر ما كانت رئيسة ثم توارت لتحل محلها شخصية أخرى في سفر آخر! وبالتالي يصعب الإحاطة بكل الشخصيات، وتحديد دورها بدقة، وسكونيتها من حركتها أو ثباتها من تغيرها في بحث كهذا.

لذا ستقتصر الدراسة على المعيار الخاص بدور الشخصية داخل النص الروائي «موت صغير»، والتي يمكن تقسيمها إلى:

1 - الشخصية الرئيسة / الساردة «ابن عربي».

2 - الشخصيات الثانوية، والتي انقسمت بناء على مسماها ووظيفتها التعينية داخل النص السردي إلى:

- الأم الحقيقة / الأم الروحية فاطمة بنت المثني.
- الأب.
- العم.
- الزوجات.
- المعشوقة.
- الأولياء.
- الأوتاد الأربعة.
- الأصدقاء.
- الفلاسفة.

ولكل من هذه الشخصيات الثانوية دوره الهام في تشكيل الشخصية الرئيسة سواء أكان ذلك على المستوى الروحي أم العاطفي أم العقلي.

أولا - الشخصية الرئيسة /الساردة:

جاءت الشخصية الرئيسة في هذه الرواية لمحبي الدين بن عربي، العالم الصوفي الذي عاش في القرنين السادس والسابع الهجريين، ليسرد بضمير المتكلم أسفاره المكانية والزمانية والروحانية ليشكل هذا النص نمطاً روائيا تخيليا سرديا متكئا على سيرة حقيقة لعالم صوفي.

فنحن أمام نص تخييلي، صُنف في غلاف الصفحة الأولى على أنه «رواية»، يسرد من خلاله محمد حسن علوان/ الكاتب سيرة ذاتية غيرية لابن عربي بضمير المتكلم.

ويرى لوكاتش أن المؤلف هو من يقوم بعمل تراتبية في وضع الشخصيات بناء على الدور المنوط بها داخل العمل، «فالمؤلف يسند إلى شخصياته «رتبة» محددة حين يجعل منها شخصيات رئيسية وأخرى عابرة. وهذه الضرورة الشكلية أصبحت من القوة بحيث إن القارئ يبحث بالفطرة عن هذه التراتبية بين الشخصيات»(46).

وتبدو الإشكالية التي طرحها محمد القاضي حين تساءل قائلا: «هل» ابن عربي «قناع اتخذه علوان ليعبر عن نفسه أو عن إشكالات عصره ؟»(47) ذات فهم مغلوط لطبيعة العلاقة بين الشخصية والعمل الأدبي بشكل عام، وهو فهم مأخوذ من النقد النقديم «الذي عودنا على النظر إلى الشخصية كما لو كانت خلاصة من التجارب المعاشة أو المنعكسة.... وهذا الفهم هو الذي أدى في كثير من الأحيان بالقراء والنقاد إلى المطابقة بين المؤلف والشخصية التخيلية خصوصا في روايات ضمير المتكلم»(48).

فشخصية ابن عربي لها شأنها في المذهب المتصوف، لكنها ذات طبيعة إنسانية كغيرها من البشر، وقد اجتهد الكاتب/علوان في قراءة تاريخها بشكل جيد، والاتكاء على سيرتها الحقيقية لكتابة عمل روائي تخييلي لايمكن اسقاطه بشكل مباشر على علوان كمؤلف إلا إذا ظهر من التشابه الحياتي والسيكولوجي والاجتماعي والتاريخي مايشير لذلك وهذا بعيد كل البعد ،كون بن عربي من حقبة تاريخية سابقة تختلف في معطياتها وسياقها عن العصر الحديث إلا إذا اجتهد ناقد في إيجاد عدد من المتشابهات التي يمكن الركون إليها فيما زعمه القاضي.

ويذهب تودروف إلى أن الشخصية هي قضية لسانية داخل النص الأدبي «فالشخصيات لاوجود لها خارج الكلمات لأنها ليست سوى «كائنات من ورق»(49). وفي الوقت نفسه يسمح بالبحث عن العلاقة

بين الشخصية المتخيلة وشخصية الكاتب الحقيقية طبقا «لصياغات خاصة بالتخيل»[50].

وبتتبع تجليات شخصية ابن عربي في رواية «موت صغير» يمكن القول بأننا أمام شخصية طغى عليها الطابع السيكولوجي انطلاقا من معاناة ذاتية تمثّلت في البحث عن انعتاق الروح من ماديات الحياة والتوّحد بحب الله كملجأ من ملذات الدنيا.

فشخصية ابن عربي «شكلّت عالماً شاملاً ومعقداً تنمو داخله القصة، وتكون في معظم الأحيان ذات مظاهر متناقضة»[51]. ولد في مرسية لأم انعتقت من العبودية بعد ولادتها له، ولأب يعمل كاتبا في دواوين الخلفاء والسلاطين، عاش في الأندلس، وعاصر الخلاف بين الموحدين والأيوبيين، توحّدت روحه مع فاطمة بنت المثنى التي وضعته على طريق الصوفية، وأخبرته بأن يُطهّر قلبه ليجد الأوتاد الأربعة الذين يثبت بهم الله قلبه فلا يزيغ بعدها أبدا.

وفي أسفارة للبحث عن أوتاد ما بين المشرق والمغرب كان يعاني ذاتا بشرية تتأرجح بين الدنيا والعوالم البرزخية، فحينا تشده إليها، وحيناً يشد ذاته إلى عوالم التصوف. ومابين شد وجذب عبرّت الذات الساردة بواسطة ضمير المتكلم عن التناقضات الروحية التي تعيشها في ضوء ذلك الصراع الأبدي للروح البشرية مذ وطئت الأرض.

تشكّلت هويته الإنسانية التعينية ما بين: قارئ/ ولي/ عاشق/ ابن لأب دنيوي/ ابن أخ لعم روحاني/ زوج لثلاث زوجات مختلفات الهوية والهئية/ كاتب/مزارع/ صديق وفي/ ثم عالم صوفي مضطهد بسبب مذهبه. هويات متعددة لشخص واحد من شأنها أن تؤرجحه بين تناقضات بشرية طبيعية، وقد عبّر عن ذلك في مواضع شتى، يقول: «بين المرأتين من أنا؟ أين شيوخي ودروسي وبقية أوتادي؟ ماذا

سأفعل؟ أين أتجه .عاصفة في روحي، وأخرى في عقلي، وهذه الثالثة في قلبي. صوفي أنا أم عاشق؟ أم كلاهما معا؟ عالم أم عارف؟ شيخ أم مريد؟ ولي أم شقي؟»[52].

ويقول في موضع آخر: «هل أنا أشعر بالغربة ياترى؟ كيف لا وأنا لا أشتاق إلى الأندلس ولا أفكر في العودة إليها؟. هل هي الأربعون أثقلت أنفاسي وأذهبت همتي؟ كيف وهي عمر النبي حينما أوتي الرسالة وبلغ أشده. هل هو قلبي غير قابل للطهارة»[53].

يشعر بتأنيب الضمير بعد شربه الخمر، وهروبه للمقبرة: «خرجت من المجلس راكضا لا أعرف إلى أين. خلفت ورائي قوما سكارى..... ركضت كأن شياطين الأرض كلها تتبعني. بكيت وأنا أركض..... وجدت نفسي أخيرا في المقبرة، فدخلت وسلمت وجلت بين القبور فشعرت بسكينة»[54].

ويقول واصفا القلق كحالة سيكولوجية لازمته طوال رحلته في البحث عن ذاته: «تعرفت رفيقا ذميما اسمه القلق. لم أسأله مرافقتي ولم يستأذني في ذلك . قفز فوق كتفي مثل قرد مجنون ولم يفارقني بعدها قط. كلما طردته من كتف قفز إلى الآخر. وكلما طردته منهما تعلق بجذع شجرة بعض الوقت ثم لايلبث أن ينقض على رقبتي مرة أخرى»[55].

إذن نحن أمام شخصية رئيسة ذات طابع سيكولوجي، استخدمت ضمير المتكلم للتعبير عن ذاتها التخيلية ، كونها مأزومة بهويتها الروحية، وهذا يوثق الصلة بين الشخصية والأحداث باعتبارهما المكونين الأساسيين للسرد، وبالتالي: «فليس هناك شخصية خارج الحدث كما أنه ليس هناك حدث بمعزل عن الشخصية»[56]، ويعطي هنري جيمس أهمية كبرى للشخصيات وطبائعها ونفسيتها: «فكل سرد عنده هو» وصف للطبائع»[57].

وبالتالي ،لايمكن الربط بين الكاتب/ علوان ، والشخصية الرئيسة/ ابن عربي إلا من باب فعلية القصد ، أي أن علوان اختار شخصية تاريخية بعينها ، لتسليط الضوء تخيليا روائيا وما يعتقده في مكوناتها الإنسانية من خلال استناده لفضائها الواقعي والتاريخي.

وعليه فقد محوّرها، وجعلها الشخصية الرئيسة، التي تتحكم في مفاصل السرد ومستوياته، من خلال بحثها عن هويتها الإنسانية ذات الطابع السيكولوجي القلق والمتناقض. وأخضع لها كل المكونات السردية الأخرى من حدث، وشخصيات، وأمكنة ، وأزمنة في صياغة لغوية تتطابق وهوية الشخصية الرئيسة «الصوفية»، وفي بلاغة لغوية لافتة للنظر كما هو علوان دائما ، فالمجاز علوان، وعلوان المجاز.

ثانياً - الشخصيات الثانوية:

ساهمت هذه الشخصيات كل بدوره في تشكيل شخصية «ابن عربي» السردية، لكن اللافت للنظر الحضور الطاغي للأنثى في رواية «موت صغير»، وهذا يتوافق مع الخط الروائي لعلوان في رواياته السابقة، التي ركزت على العلاقة بين المرأة والرجل.

فالأنثى تحضر في نص سيريّ ذاتيّ تخييليّ لولّي صوفيّ تاريخيّ حضورا فعالا ، بل ومحركا لمفاصل السرد ، فهي:

1 - **الأم الروحيّة «فاطمة بنت المثنى»**، التي كانت الدافع لاكتشاف ذاته الروحية، والبحث عن تجلياتها الصوفية من خلال الأوتاد الأربعة التي دلته عليهم، وطلبت منه أن يطهر قلبه ليصلوا إليه:

«أماه لم أجد وتدي بعد ؟

- ولكنه وجدك

- فلم لا يفصح عن نفسه ؟

- حتى تصير أهلا لذلك»(58).

وهي أيضا السلام الروحي لابن عربي: «جلست عند عتبته (يقصد بيتها) لعل بقية من روحها الطاهرة تلملم شتاتي وتعيد إلى قلبي طمأنينته وسكونه... وجدتني أضطجع عند عتبة الباب وأنكمش على نفسي مثل رضيع»(59).

2 - **المعشوقة/ الحبيبة «نظام بنت زاهر الأصفهاني».**

شكلّت نظام عشقا روحيا يتوافق وتصوف ابن عربي القلبي ، فقد كانت تُشاطره العلم وتُجالسه الفكر والعقل، لذا كانت امرأة مختلفة في حياته، يقول عنها: «أشعلت نظام في صدري مصباحا رأيت في ضوئه زوايا في هذا القلب لم أرها من قبل ، أركانا موحشة»(60).

3 - **الزوجات:**

تزوج ابن عربي من ثلاث نساء، كل منهن مثلت دور الزوجة التقليدي، لكن اللافت أنهن تتابعن في السرد عبر الأسفار كشخصيات ثانوية حضرن جسدا لا روحا كما حضرت نظام، وهن:

- مريم، الزوجة الأندلسية الأولى التي أنجب منها ابنته الوحيدة زينب، وطلقها بعد وفاة زينت «خرجت من قلبي وخرجت من قلبها دون وداع، هكذا شاء الله. وهكذا أرادت مكة»(61).
- فاطمة، الزوجة الثانية مكية أرملة تزوجها بعد وفاة زوجها في الحرب، وأنجب منها ابنه الأول صدر الدين، طلقها بعد عودة زوجها، يقول عنها: «تزوجتها فوجدتها كما أرادها القلب، أوربما أن قلبي الخالي كان ليرضى بأي شيء وجسدي المتعب كان سيقبل بأي نصيب»(62).
- صفية، أرملة صاحبه وأستاذه إسحاق، تزوجها وأنجب منها ولده الثاني سعد الدين، وبقيت معه حتى وفاته.

4 - **الأم:**

لم تُشكل الأم لابن عربي أهمية تذكر ، فهي جارية أعتقت بعد ولادته، وكانت تخاف دوما من الحروب والعودة مرة أخرى للسبي: «أضحت حرة وسيدة منزل بعد أن كان لايحق لها استقبال الزائرات»(63).

5 - **المعلمة/ فخر النساء:**

أستاذة ابن عربي، تتلمذ على يديها في مكة: «في كل يوم أقضيه عند عتبة فخر النساء لعقلي»(64).

ومن الشخصيات الثانوية أيضا:

6 - **الأولياء:**

كانوا بمثابة القنديل الروحي الذي يستبصر به ابن عربي، فلكل منهم رؤيته، ومنهجه، ومدرسته، وقد شكّلوا مجتمعين الرافد العقلي والمعرفي والعلمي لابن عربي، ومن أهمهم :

- يوسف الكومي «الوتد الأول»، تتلمذ على يديه ابن عربي في فاس، يقول عنه: «عندما جلست بين يديه أول مرة شعرت أني أجلس أمام مشكاة مضيئة»(65).
- الغوث أبو مدين، الولي الثاني لابن عربي، يقول عنه: «خرج الغوث مشرق الوجه كأنه قطعة من الصباح لم يدركها الليل»(66).
- الحّصار، تعلم منه علوم الفلك والحساب.
- أبو زاهر الأصفهاني، التقاه في مكة.
- إسحاق.

7 - **الأصدقاء:** (الحريري/ فردريك/ الحبشي/ الخياط) وكل منهم رافق ابن عربي في رحلته الروحية مابين خادم وصاحب وصديق.

إذن، شكّلت الشخصيات الثانوية فضاءات تتحرك من خلالها الشخصية الرئيسة «ابن عربي»، كل منها يؤدي دوره خاضعا للحدث

الرئيس، ثابتا في سماته وهيئته، لاينطق إلا بما يحرك السرد، وتتابعه وفق حركته بطئًا وسرعة.

قُدمت هذه الشخصيات بأسلوب الوصف بصوت الشخصية الرئيسة، وقلما نجدها تتحرر من سيطرته للتحدث بضمير المتكلم. لذا غلُب على وصفها استخدام ضمير الغائب، واسُتحضرت سماتها من خلال وصف الشخصية الرئيسة لها.

رابعا : الراوي والتبئير:

حين نستحضر التبئير la focalization أو الرؤية vision، أو وجة النظر point de vue لدراسة الخطاب السردي في نص روائي ما فإن هذا بالضرورة يستدعي علاقته بالراوي، فالتبئير هو: مبدأ «تنسق بمقتضاه عناصر العمل المتخيل انطلاقا من بعض المنظورات» بينما الراوي، هو «الذي يروي الراوية بشكل قولي»[67]. وبالتالي فالتبئير فعل إدراكي، والراوي فعله قولي خطابي داخل النص.

وهذا الفهم يؤدي للفصل بين الكاتب والراوي كما ذهب لذلك رولان بارت، باعتبار أن النص كائن مغلق، والكاتب هو الذي يضطلع بدور الكتابة. بينما الراوي يعتبر مخلوقه الخيالي، لذا نعى بارت الكاتب واستعاض عنه بصوت غير شخصي، وإلى هذا ذهبت جوليا كريستفيا فهي ترى أن المؤلف يصبح ذاتا سردية بمجرد دخوله العالم الروائي ويتخلى عن صفته الشخصية»[68].

وسيحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- من الراوي في رواية «موت صغير»؟
- ماعلاقة الراوي «ابن عربي» بالكاتب «محمد علوان»؟
- ماعلاقة الراوي بالنص الروائي ؟
- ما علاقة الراوي بفعل التبئير؟

الـراوي في «موت صغير» هو «ابن عربي» الشخصية التاريخية الواقعية التي أعاد محمد علوان/ الكاتب الحقيقي صياغة حياتها بلغة شعرية ذات طبيعة ذاتية.

أما فيما يتعلق بعلاقة الراوي بالكاتب فهي علاقة توسل بالأدب «الجنس الروائي» لتسليط الضوء على حياة الشيخ الصوفي ابن عربي، والبحث في جوانبها الثرية والمتناقضة «باعتبار أن الرواية جزء من ثقافة المجتمع، والمتكلم الحقيقي فيها هو «أساسا» فرد اجتماعي «ملموس وحدد تاريخيا»[69].

أما علاقة الراوي بالنص الروائي، فيتستدلُ عليها كما - حسب الكردي - وفق المعايير الآتية[70]:

1 - الظهور /الخفاء (الراوي الظاهر - الراوي الخفي).

2 - المصداقية (راو ثقة/ راو غير موثوق به).

3 - وجوده في النص (راو داخلي - راو خارجي).

- الظهور/ الخفاء:

في رواية «موت صغير» بدا الراوي ظاهرا، صوته يعلو على جميع أصوات الشخصيات «ويظهر ظهورا قويا إلى درجة تطغى فيها صورته على كل العالم القصصي الذي يرويه»[71]، بدلالة شيوع ضمير المتكلم « الأنا» المتحكم في السرد في معظم الراوية ، كما برز استخدام أسلوب التقارير السردية والأساليب غيرالمباشرة «فمرة يستخدم الفعل الماضي ليفرق بين زمان الأحداث وزمان القول ، ومرة يستخدم الفعل المضارع المفرغ من الزمان ليجعل قارئه يعيش الأحداث»[72].

ومن أهم آثاره التي يُخلفّها في السرد، بروز الطابع الذاتي بحيث تقدم الراوية من نظرة آحادية تعتمد الذاتية منهجا لها. فالراوية في مجملها سيرة ذاتية فردية الصوت والمعنى تحكي أسفار «ابن عربي».

- المصداقية (راو ثقة وراو غير موثوق به):

في رواية «موت صغير» نحن أمام راو ثقة ،كونه يتعامل مع الأحداث تعاملا تاريخيا واقعيا، حيث استخدام الأماكن المعروفة بأوصافها الحقيقية، بدءا بمرسية وانتهاء بدمشق. فقد أسهب في وصف كل مكان وصفا ساهم بشكل أو بآخر في ترهل النص السردي وبدانته. كما أنه ذكر الأسماء التاريخية الحقيقية لمن عاصرهم من خلفاء وسلاطين وشخصيات صوفية ، كما استند في سرده على الأحداث التي عاصرها في القرنين السادس والسابع الهجريين «استخدامه للأماكن المعروفة بأوصافها الحقيقية، وذكره للأسماء المتداولة، تقيده بالتواريخ ذات الأحداث الزمنية المشهورة»(73).

- وجود الراوي في النص/ علاقته بما يروي/ السرد بضمير المتكلم «الأنا»:

في «موت صغير» كان الراوي شخصية داخل الأحداث القصصية، بل هو وتدها الرئيس، فهو إذن جواني الحكي homodieqetiqie وهو أيضا مشارك في الحكاية التي هو عمادها وثيمتها الأولى، وقد اقترب هذا الراوي الجواني اقترابا شديدا من شخصياته بحيث اتحد معها في زمانها ومكانها وصيرها أدوات يتحرك من خلالها وبها، ليعبر عن ذاته. ويعتمد هذا النوع من الرواة «على سرد الأقوال والأفعال.. وفي هذه الحالة تبرز الذات.. ويغلب الجانب السيكولوجي»(74).

أما فيما يتعلق بعلاقة الراوي بالتبئير.

في رواية «موت صغير» الراوي هو المبئر أو مايسمى عند بعض النقاد فاعلا مبئرا sujetfocalisateur أو رائيا suje de la vue أو المدرك، وهو الذي ارتبطت به عملية الرؤية، أي أن «ابن عربي» قدم لنا رؤيته الخاصة تجاه المذهب التصوفي وتجاه الأحداث التاريخية

التي شهدها، وتجاه ذاته المتناقضة فلسفيا وروحيا. وهنا تبدو الصلة بين الراوي والتبئر ذات علاقة وطيدة، فقد تمثل «الرائي»/ ابن عربي كشخصية رئيسة تنتمي للعالم الروائي.

وبذلك تصنف هذه الراوية ضمن التبئير المصاحب عند تودروفوبوين، وعند فاولر التبئير الداخلي focalization interne بحيث تصبح العلاقة: الشخصية = الراوي.

وفي هذا النوع يستخدم الراوي ضمير المتكلم أو ضمير الغايب مع الاحتفاظ بمظهر الرؤية في كل الحالات و«الراوي في هذا النوع أما أن يكون شاهدا على الأحداث، أو شخصية فعالة في القصة»[75].

وقد جعل توماشفسكي هذه الرؤية ضمن السرد الذاتي subectif باعتبار أن الراوي يكون مصاحبا لشخصية يتناول معها المعرفة بمسار الواقع ،وهي قد تكون الشخصية ذاتها التي تقوم برواية الأحداث»[76]. كما ظهر في «موت صغير» فـ «ابن عربي»/ الراوي، هو الذي يقوم براوية الأحداث.

وختاما، يمكن أن نلخص أبرز ماقام به الراوي في «موت صغير»[77]:

- وظيفة السرد la fonctionnarrative، والذي تمثل في فعل السرد ذاته.
- وظيفة التنسيق la fonction de regie، والذي تمثل في فعل التنظيم الداخلي للخطاب القصصي، بأن قسم الراوية ألى أسفار، وكل سفر إلى فصول.
- الوظيفة الانفعالية la function emotive والتي ظهرت في العلاقة العاطفية بين «ابن عربي» ومايروي من الأحداث التي مرت به، والتي صبغت حياته بالطابع الترحالي.

خاتمة وتركيب:

نخلص في هذا البحث إلى :

1 - أهمية الإنتاج الروائي للكاتب «محمد علوان»، فما أن يُصدر عملاً أدبياً حتى يتحرك النقاد لقراءته ودراسته، ليكّون مادة سردية ثرية للدراسات والبحوث والجوائز الأكاديمية.

2 - تعتبر رواية «موت صغير» عملاَ تخييلياً، سردياً، سيرياً غيرياً/ ذاتياً، أي أن علوان سرد من خلالها سيرة «ابن عربي» الغيرية بواسطة ضمير المتكلم، وبذلك أخرج السير الذاتية من نمطيتها التاريخية المألوفة، فهي إما:

- ذاتية / ذاتية ، أي يكتبها صاحبها بنفسه بواسطة ضمير المتكلم، سواء أكان ذلك في عمل أدبي أم في عمل تاريخي.
- ذاتية/ غيرية، أي أن يكتبها غيره من خلال ضمير الغائب، سواء أكان ذلك في عمل أدبي أم في عمل تاريخي.

لينتج نمطا جديدا (حسب ما أعتقد)، وهو:

غيري، «لابن عربي».

ذاتي، بواسطة ضمير المتكلم.

تخييلي، من خلال الجنس الروائي.

واقعي، باختياره لشخصية حقيقة في وجودها التاريخي.

3 - توافق عناصر الخطاب الصوفي - في هذه الرواية - وثيمتها الرئيسة، ومن ذلك:

- عتبات النص، التي شكلت الخارجية منها والداخلية مدخلا فلسفيا لقراءة الرواية.
- شكل المكان فضاءً واقعيا تتحرك فيه الشخصية الرئيسة كما تشعر به لا كما هو في الحقيقة .

- قدمت الشخصية الرئيسة «ابن عربي» مدخلا جديدا للتعامل مع الشخصيات التاريخية، لا بوصفها واقعا تاريخيا، بل بوصفها ذاتا بشرية تعيش في واقع مكاني وزماني قد تتآلف أو تختلف معه.
- حضرت المرأة بتمثيلاتها المختلفة في هذا النص، لتؤكد دورها الروحي والعقلي في تشكيل الذات الساردة.
- جاء الراوي الظاهر/ الموثوق فيه /الجواني الحكي ، ليتوافق وشخصية «ابن عربي» في رواية سيرية ذاتية.

الهوامش

(1) محمد حسن علوان، موت صغير، بيروت، دار الساقي ، ط 1 ، 2016م.

(2) فايز علام: مجلة رصيف (مجلة الكترونية) 2017/1/5م.

(3) سحر خليفة: صحيفة العرب، 19 مايو/آيار، العدد 10637، 2017م.

(4) محمد القاضي، صحيفة عكاظ، 23 شعبان 1438هـ.

(5) إبراهيم عادل، مجلة إضاءات (مجلة الكترونية) 2016/10/22م.

(6) انظر منال العيسى ،تمثيلات الذات المروية على لسان الأنا ، بيروت ، الدار العربية ناشرون ، ط1، 2013م، ص: 370-372.

(7) بلعلي ، آمنة : تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ، بيروت ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1، 2010م، ص: 9.

(*) تطلق آمنة بلعلي على العتبات مصطلح البرازخ النصية «ومن هذه الحقول... كالعناوين والمقدمات والتقديمات وغيره. وقد آثرنا استخدام مصطلح البرازخ النصية لدلالة المصطلح على مفهوم جيرار جينيت ،وتحبيذا للتعبير عن الخطاب الصوفي بمصطلحاته «تحليل الخطاب الصوفي»، ص: 261.

(8) بلعابد، عبدالحق: عتبات «جيرار جينيت من النص إلى المناص»، بيروت، الدار العربية ناشرون ، ط1، 2008م، ص: 42.

(9) السابق، ص: 45.

(10) السابق، ص: 48.

(11) بلعابد، عتبات، ص: 45.

(12) بلعابد:عتبات، ص: 63.

(13) نقلا عن السابق ، ص: 67، ويقترح «كلود دوشي» ثلاثة عناصر للعنوان:

أولا: العنوان (zadig).

ثانيا : العنوان الثانوي (second titre) وغالبا ما نجده موسوما أو معلما بأحد العناصر الطباعية، أو الإملائية ليدل على وجهته.

ثالثا: العنوان الفرعي (sous- titer) وهو عامة يأتي للتعريف بالجنس الكتابي للعمل، نقلا عن بلعابد: عتبات ، ص: 67.

(14) جيرار جينيت نقلا عن بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي ، ص: 268.

(15) نقلا عن بلعابد، عتبات، ص: 72.

(16) السابق، ص: 73.

(17) بلعلي، الخطاب الصوفي ، ص: 266.

(18) السابق: 268.

(19) بلعابد، عتبات، ص: 74.

(20) السابق، ص: 74.

(21) نقلا عن بلعابد، العتبات، ص: 89.

(22) السابق، ص: 89.

(23) حسين خالد، شعرية المكانفي الرواية الجديدة، الخطاب الروائي لإدوارد الخراط نموذجا، كتاب الرياض، ع 83، 2000م، ص: 88.

(24) القاضي، محمد: معجم السرديات، بيروت، مؤسسة الانتشار، ط 1، 2010م، ص:418.

(25) محمد علوان، موت صغير، ص: 385.

(26) محمد علوان، موت صغير، ص: 105.

(27) السابق، ص: 148.

(28) السابق، ص: 456.

(29) السابق، ص: 361.

(30) السابق، ص: 410.

(31) السابق ، ص: 419.

(32) يقطين، سعيد، قال الراوي، بيروت، المركز الثقافي العربي ، ط1، 1997م، ص: 243.

(33) محمد علوان، موت صغير، ص: 409.

(34) السابق، ص: 410.

(35) السابق، ص: 437.

(36) محمد علوان، موت صغير، ص: 370.

(37) السابق، ص: 312.

(38) السابق، ص: 332.

(39) السابق، ص: 366.

(**) انظر توظيف المقابر في الرواية العربية ، منال العيسى ، تمثيلات الذات المروية ، ص: 263-264.

(40) محمد علوان، موت صغير. ص: 152.

(41) السابق، ص: 155.

(42) السابق، ص: 178.

(43) بحراوي، حسن: بنية الشكل الروائي (الفضاء - الزمن - الشخصية) بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1990م، ص: 43.

(44) بحراوي، بنية النص الروائي، ص: 25.

(45) معجم السرديات، ص: 418.

(46) بحراوي، بنية الشكل الروائي ، ص: 209.

(47) القاضي، صحيفة عكاظ، 23 شعبان ، 1438.

(48) بحراوي، السابق، ص: 212.

(49) نقلا عن بحراوي، بنية النص الروائي ، ص: 213.

(50) نقلا عن بحراوي. ص: 213.

(51) بحراوي، بنية الشكل الروائي ، ص: 216.

(52) محمد علوان، موت صغير، ص: 316.

(53) السابق، ص: 362.

(54) محمد علوان ، موت صغير ، ص: 352-351.

(55) السابق، ص: 355 ويقول واصفا القلق في مواضع أخرى: «لم أعد أرى شئيا في حجمه الحقيقي. كل شر يبدو هائلا وكل خير يبدو طارئا وضئيلا. ارتجفت في هدأة الليل» السابق، ص: 355، ويقول عنه أيضا: «هجم علي القلق الذي كانت دمشق قدد طردته من قلبي وصرفته عني» السابق، ص: 385 ويقول عن القلق أيضا: «على هذه الحال من القلق الذي يعلو بي ويهبط دخلت سنتي الثالثة في بغداد» السابق ، ص: 421.

(56) بحراوي، بنية الشكل الروائي ، ص: 218.

(57) نقلا عن السابق، ص: 218.

(58) محمد علوان، موت صغير: ص: 122.

(59) محمد علوان، موت صغير، ص: 237.

(60) السابق، ص: 312، ويقول عنها أيضا: «كل مايحدث في يومي هو من فيض حبي لنظام وشغفي بها «السابق ، ص: 332، يقو : «نظام هي أول عهدي بالنساء وأول امرأة أشعر معها باكتمال الحب وانسياق العاطفة وخضوع الروح وطمأنينة الجوارح: السابق، ص: 315.

(61) السابق، ص: 315.

(62) السابق، ص: 445.

(63) محمد علوان، موت صغير، ص: 33.

(64) السابق، ص: 311.

(65) السابق، ص: 89. ويقول عنه أيضا: «قدر الله في السماء أقداره... والتقى أخيرا المريد بمراده. سافرت في ملامحه مثل حمامة لاتعرف سماء أكثر أمانا من وجهه، ولا روحا أكثر رحابة من روحه» السابق ، ص: 89-90.

(66) السابق ، ص: 194.

(67) محمد الخبو، الخطاب القصصي في الرواية المعاصرة، تونس، دار صامد ، ط1، 2003م، ص: 410.

(68) السابق ، ص: 248.

(69) محمد نجيب العمامي ،الراوي في السرد العربي، تونس، دار محمد الحامي، ط1، 2001م، ص: 11-12.

(70) عبدالرحيم كردي الراوي والنص القصصي، القاهرة، دار النشر للجامعات ، ط2، 1996م، ص: 86-120.

(71) عبدالرحيم كردي، الراوي والنص القصصي، ص: 86.

(72) السابق، ص: 86.

(73) السابق، ص: 93-94.

(74) عبدالرحيم كردي، الراوي والنص القصصيي ، ص: 122.

(75) حميد لحمداني ،بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي ، بيروت، المركز الثقافي العربي ، ط 3، 2000م ، ص: 47.

(76) السابق ، ص: 47.

(77) محمد الخبو ،الخطاب القصصي ، ص: 340 استعرض الخبو أهم الوظائف التي يمكن أن يحققها الراوي داخل النص السردي. ولم نستدعي إلا ما توافق والوظائف التي قام بها راوي «موت صغير».

المراسلات الشعرية كنوع أدبي
(فاكهة الندماء في مراسلات الأدباء.. نموذجاً)

أحمد تمام سليمان(*)

(1)

ناصيف بن عبدالله اليازجيُّ لغويٌّ وشاعرٌ وكاتبٌ،وُلِدَ في مُقْتَبَلِ القرن التاسع عشر الميلاديِّ بداية عصر النهضة، في قرية «كفر شيما» بساحل بيروت بلبنان،تحديدًا في الخامس والعشرين من مارس سنة (1800م)، وَتُوُفِّيَ سنة (1871م)، قَطَنَتْ أسرتُهُ حُورَانَ في القرن السابع عشر الميلاديِّ، وهاجر أفرادٌ منها إلى حِمْص، واشتغلوا بالكتابة لِلْوُلَاةِ، وأُطلق عليهم بالتركيَّةِ «اليازجيُّ»، أي: الكاتب، فقد كان عبدالله اليازجيُّ والده كاتبًا للأمير حيدر الشهابيِّ في القرن الثامن عشر الميلاديِّ، وكان اليازجيُّ معتدل القامة حِنْطِيَّ (قَمْحِيَّ) اللون أسود الشعر أَجَشَّ الصوت، متأنيًا وقورًا متواضعًا شَهْمًا، عَفَّ اللسان في حديثه وكتابته[1]، ولمَّا كان والده محبًّا للأدب ومن مشاهير الأطباء، الذين ساروا على نهج الفيلسوف الطبيب أبي علي الحسين بن عبدالله ابن سِينَا الملقب بالشيخ الرئيس (ت 428هـ)، هو ما دفع اليازجيَّ أن يشتغل في أول أمره بالعلوم والطب، ولكن الأدب غلب عليه.

(*) مدرس البلاغة والنقد بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة بني سويف - مصر.

وتعلَّمَ ناصيفُ اليازجيُّ مبادئ القراءة والكتابة على يد القَسِّ مَتَّى بـ «بيت شباب»، بينما أحب الأدب من والده، أمَّا العلوم التي عُنيَ بدراستها فهي: «الصَّرْفُ وَالنَّحْوُ والمعاني والبيان والبديع وَالْعَرُوض والقوافي والمنطق والطب والموسيقى، مع ما أحصاه في صدره من اللغة حتى كان كأنه القاموس»[2]، كذلك عُرف اليازجيُّ بموهبة الشعر وهو في السادسة عشرة من عمره، فعمل كاتبًا في ديوان الأمير بشير الشهابيِّ، فاتخذه كاتم سره، وكان في قصره مُبَرِّزًا في اللغة والأدب، ولمَّا دَالَتْ دولة الأمير الشهابيِّ سنة (1840م) عاد اليازجيُّ إلى بيروت، وَانْخَرَطَ في سِلْكِ التعليم في مدارسها التي كانت قد أُنشئت حديثًا، واتصل بالمراسلين الأمريكيِّين يصحح مطبوعاتهم لاسيما الكتاب المقدس، وأصبح عضوًا في الجمعيَّة السوريَّة وهي بمنزلة المَجْمَع العلميِّ، فَالْتَفَّ حوله الكثيرون لِيُفِيدُوا من تَبَحُّرِهِ في علوم العربيَّة، وفي سنة (1863م) استقدمه بطرسُ البستانيُّ للتدريس في المدرسة الوطنيَّة التي افتتحها في بيروت، كما اشتغل معه بتصحيح الجزء الأول من معجم «محيط المحيط»، وكان اليازجيُّ أحد أساتذة المدرسة البَطْرَكيَّة عند إنشائها، ثم درَّس في الكليَّة الإِنْجِيلِيَّة السوريَّة (الجامعة الأمريكيَّة بعد ذلك)، واتصل به المستشرقون من كل مكان[3]، ويبدو أنه في أُخْرَيَات حياته انقطع للتأليف وَنَظْمِ الشعر وَمُرَاسَلَةِ الأدباء، وأصبح بيته قِبْلَةَ العلماء وَمَوْئِلَ الفتوى في القضايا اللغويَّة والأدبيَّة، حتى ذاعت شهرته في الأقطار العربيَّة؛ ولعل ذلك هو السبب الرئيس في كثرة مُرَاسَلَاتِهِ لأعلام شعراء عصره.

كما أَيَّدَ ناصيفُ اليازجيُّ محمدَ عليٍّ باشا في فتوحاته ومشروعاته النهضويَّة، فقال اليازجيُّ يهنئه بفتح عَكَّا وانتصاره على عبد الله الجزَّار وَالِيهَا آنذاك[4]:

يَا فَاتِحَ الْقُطْرَيْنِ أَنْتَ مُحَمَّد هَلْ دُونَ فَتْحِكَ فِي الْبِلَادِ مُسَدَّدُ؟!
أَنْتَ الْعَلِيُّ كَمَا يُقَالُ وَنَسْلُه مِنْكَ الْمَعَالِي لَمْ تَزَلْ تَتَوَلَّدُ
لَمَّا بَعَثْتَ مِنَ الْكِنَانَةِ سَهْمَهَا حَلَفَتْ عَلَيْهِ أَنَّهُ لا يَصْرِدُ

وَبَدَتْ تجلِّيات العلوم التي نَهَلَ منها اليازجيُّ فيما خَلَّفَهُ من مؤلَّفات متنوعة، وسيضع الباحث بين يدي القارئ ثَبَتًا بأسماء المؤلَّفات في المَتْنِ، بينما يضع هوامشَ لتواريخ الطبعات، وما خَالَجَ بعضَهَا من شرح أو تصحيح أو اختصارٍ؛ لِبَاعِثَيْنِ مُهِمَّيْن، أولهما: تَقَادُمُ زمن طباعتها، فغالبيتها تُجاوز القرنَ، ثانيهما: الأَهَمِّيَّةُ العلميَّةُ لهذه المؤلَّفات، مما يدفع الباحث إلى التَّنَادي بجمعها وتحقيقها ودراستها على هيئة الأعمال الكاملة كمشروعٍ علميٍّ قادمٍ.

(2)

الآثارُ العلميَّةُ التي خَلَّفَهَا ناصيفُ اليازجيُّ:

في الصَّرْفِ وَالنَّحْوِ: أرجوزة «لُمْحَة الطَّرْف في فنونِ الصَّرْف»[5]، وأرجوزة «الجُمَانَة في شرحِ الخَزَانَة»[6] في علم الصَّرْف، اعتمد فيها على المُسْتَعْمَلَات واستغنى عن الشَّوَارِد وشملها بالشرح والتعليق، وكتابٌ مختصرٌ نثريٌّ سمَّاه «طَوْقَ الحَمَامَة»[7] – ويبدو تأثر اليازجيِّ بالتراث العربيِّ في استلهام عنوان كتاب «طَوْقِ الحَمَامَة في الأُلْفَة والأُلَّاف» لابن حَزْم الظَّاهريِّ وإن اختلفا في المحتوى المعرفيِّ للكتابيْن– وأرجوزة «اللُّبَاب في أُصُولِ الإِعْرَاب»[8]، شملت مبادئ النَّحْو وشرحها، وأرجوزة «نَار القِرَى في جَوْفِ الفَرَا»[9] – ويبدو توظيف اليازجيِّ للمثل العربيِّ «كُلُّ الصَّيْدِ في جَوْفِ الفَرَا» – وهي في قضايا النَّحْو المتفرقة في مصادر أئمة النُّحَاة، وكتابٌ موجزٌ سمَّاه «الجَوْهَرَ الفَرْدَ»[10]، وقد وضعه للطلاب الناشئة، وكتاب «فَصْلِ الخِطَاب في أُصُولِ لُغَة الأَعْرَاب»[11]،

وقسَّمه إلى قسمَيْن لِلصَّرْفِ وَلِلنَّحْوِ، ثم تنقيح كتاب «بَحْثِ المَطَالِبِ»[12] وقد ضبطه للمطران جرمانوس فرحات.

وفي البلاغة: كتاب «عِقْدِ الجُمَانِ»[13]، ضَمَّ خلاصة المعاني والبيان، بين مَتْنٍ وشرح، وأرجوزة «الطِّرَازِ المُعْلَمِ»[14]، مختصرةٌ مشروحةٌ في مبادئ البيانِ.

وفي العَرُوض: أَرْدَفَ بكتاب «عِقْدِ الجُمَانِ» بحثًا سمَّاه «نُقْطَةَ الدَّائِرَةِ»، في العَرُوضِ والقافية، ثم أرجوزة «اللاَّمِعَةِ في شَرْحِ الجَامِعَةِ»[15]، في العَرُوضِ والقافية كذلك.

وفي المنطق: رسالة «قُطْبِ الصِّنَاعَةِ في أُصُولِ المَنْطِقِ»[16]، خصَّصها لأنواع القضايا والقياس، وَأَرْدَفَ بها أرجوزةً صغيرةً سمَّاها «التَّذْكِرَةِ في أُصُولِ المَنْطِقِ»، عن أركان المنطق.

وفي الطب: أرجوزة «الحَجَرِ الكَرِيمِ في الطِّبِّ القَدِيمِ»[17]، كما وضع «المَقَامَةَ الطِّبِّيَّةَ»، وهي المقامة الثلاثون ضمن مقامات «مَجْمَعِ البَحْرَيْنِ».

وفي الأدب: كتاب «مَجْمَعِ البَحْرَيْنِ»؛ فقد «ذهب الشيخ ناصيفُ اليازجيُّ في نثره مذهب الباروديِّ ومدرسته في إحياء الشعر العربيِّ، فكان اليازجيُّ مُقَلِّدًا لِكُتَّابِ النثر العربيِّ في العصر العباسيِّ»[18]، وهي ستون مقامةً نَسَجَ فيها على مِنْوَالِ مقامات أبي الفضل بديع الزمان الهمذانيِّ (ت 398هـ)، وأبي محمد القاسم الحريريِّ (ت516هـ)، وقد نسب اليازجيُّ روايتها إلى سُهَيْلِ بنِ عَبَّاد، وبطولتها إلى ميمون بن خُزَام، وعليها تلقَّى اليازجيُّ مُرَاسَلَاتِ تَقْرِيظٍ كثيرةً من أصدقائه؛ لِمَا لمسوه من إحاطته بغريب لغة العرب وأمثالهم وأيامهم، فمقامات اليازجيِّ تُعَدُّ وَثِيقَةً تاريخيَّةً وَحُجَّةً لغويَّةً في آنٍ.

وفي الشروح: كتاب «الْعَرْف الطَّيِّب في شَرْحِ دِيوَانِ أَبِي الطَّيِّب»[19]، شرحٌ مَاتِعٌ لديوان شيخ الشعراء؛ أبي الطَّيِّب أَحمد بن الحسين الجُعْفِيّ الْكِنْدِيّ الْكُوفِيّ، المعروف بالْمُتَنَبِّي (ت 354هـ).

وفي الشعر: ديوان «نُبْذَة مِنْ دِيوَانِ الشَّيْخ نَاصِيف الْيَازِجِيّ»[20]، وديوان «نَفْحَة الرَّيْحَان»[21]، وديوان «ثَالِث الْقَمَرَيْن»[22]، وديوان «نُبْذَة تَوَارِيخَ مُقْتَطَفَة مِنْ دِيوَانِ الشَّيْخ نَاصِيف الْيَازِجِيّ»[23]، وله خطابٌ شعريٌّ[24]، عنِ العلومِ عند العرب، منذ العصر الجاهليّ فالإسلاميّ وحركة التدوين.

وهي مؤلَّفاتٌ في مُجْمَلِهَا تناسب ذَوْقَ عصره، وَنَأَتْ عن رَكَاكَة التراكيب اللغويَّة التي سادت العصرَيْنِ المملوكيَّ والعثمانيَّ اللذَيْنِ يسبقانه، إلى رَصَانَة التعابير الأدبيَّة، ولعله أسهم في رفع الوعي القوميّ من خلال إحياء التراث العربيّ؛ بتقريب لغته وتهذيب مصادره وتيسير شروحه.

(3)

أمَّا عن الديوان – مَحَلّ الدراسة – فعنوانه: «فَاكِهَةُ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَة الأُدَبَاءِ»[25]، وَطُبِعَ بالإفراد (مُرَاسَلَة)، كماطُبِعَ بالجمع (مُرَاسَلَات) وهي النسخة التي اعتمدها الباحث؛ والديوان مجموعة قصائدَ منَ الشعر العموديّ بين الشاعر ناصيف اليازجيّ وبعض أدباء عصره، والأصل فيه أنه جمع بين الرسائل الشعريَّة والنثريَّة، فلمَّا طُبِعَ في ديوانٍ اقتصر على الشعريَّة؛ حتى خرج الكتاب على هيئة ديوان لايضم سوى القصائد، وورد في تَتِمَّته: «هذا ما استطعنا جمعه من هذه المُرَاسَلَات، وقد بَقِيَتْ عدَّةُ قَصَائِدَ واردةٌ من الجهات، لم نجدها فلم نَتَعَرَّضْ لطبع أجوبتها المدرجة في النُّبْذَتَيْنِ المطبوعتيْن من ديوانه، وممَّا فَاتَنَا أيضًا الرسائل النثريَّةُ المرسلة منه إلى الشعراء خطابًا أو

جوابًا، إذ ليس لها صورٌ هنا، ولا سبيل إلى اسْتِجْلَابِهَا من حيث هي؛ ولذلك خلا منها هذا المجموع»[26].

وقد اهتم سليم دياب بتقصّي الرسائل شعرها ونثرها ووعد بإصدارها مجتمعةً، يقول: «عنيتُ باستقصائها فوجدتُ شيئًا كثيرًا من رسائلَ نثريَّة وشعريَّة أُغْفِلَتْ في الطبع، فَجَمَعْتُهَا عندي، وَسَأَتَرَقَّبُ الفرصة لنشرها»[27]، وَيُعَقِّبُ عليه عيسى ميخائيل سابا قائلًا: «على أنه لم يفعل ذلك، ولم يَقَعْ لنا شيءٌ مما وعد به»[28]، كما أوضح عمر الدسوقي أن ناصيفَ اليازجيَّ خَلَّفَ ديوانَ شعر، يَقَعُ في ثلاثة أجزاءَ، هي: «نَفْحَةُ الرَّيْحَانِ»، وَ«فَاكِهَةُ النُّدَمَاءِ»، وَ«ثَالِثُ القَمَرَيْنِ»[29]، ممَّا يعني نظرته إلى النُّبْذَتَيْنِ السَّالِفَتَيْنِ بوصفهما من المختارات الشعريَّة وليستا من الدواوين الأصيلة في التأليف.

ولقد عرف التراث العربيُّ نوعيْن من الرسائل، أولهما: رسائلُ مُؤَسَّسِيَّةٌ تُسَمَّى «الرسائلُ الديوانيَّةُ»، وهي الرسائل الرسميَّةُ التي دارت في أَرْوِقَةِ الدواوين والوزارات؛ كديوان الخراج والجند وبيت المال... إلخ، ثانيهما: رسائلُ فرديَّةٌ تُسَمَّى «الرسائلُ الإخوانيَّةُ»، وهي الرسائل التي دارت بين الأشخاص عَامَّةً والأصدقاء خَاصَّةً، ولهذا النوع ينتمي ديوان «فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ».

ولعلنا إذا أعملنا المنهج الاسْتِقْرَائِيَّ فيما بيننا من دواوين الشعر العربيِّ، فإننا نَتَوَقَّفُ على بعض المُرَاسَلَاتِ الشعريَّةِ التي دارت بين شاعرٍ ما وبعض شعراء عصره، مثل: «ديوان المَاحِي» للشاعر محمد مصطفى المَاحِي، وقصائد المُرَاسَلَةِ بينه وبين معاصريه من الشعراء، أمثال[30]: طاهر الطناحي، ومحمد الأسمر، وخليل مطران، وعلي العزبي، وعلي منصور، ومصطفى الشهابي، ومحمود عبدالحي، وكامل كيلاني، وأحمد موصلي، وإبراهيم الغزاوي، ومحمود جبر، ومحمد

الحوماني، وحسن القاياتي، ومحمود غنيم، وأحمد نسيم، وآخرين من غير فِئَة الشعراء، وَتَظَلُّ المُرَاسَلَاتُ كلها موضوعًا أدبيًّا إلى جوار غيرها من الموضوعات الأدبيَّةِ الأخرى في الديوان.

ويقترح الباحث دراسة علاقة الصداقة بين الشاعر ناصيف اليازجيّ وبعض أدباء عصره، وتجلّيات هذه العلاقة في ديوانه «فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ» الذي أَوْقَفَهُ بتَمَامه على المُرَاسَلَاتِ الشعريَّةِ، فالشعر أحد الفنون الأدبيَّة التي عَبَّرَتْ عن الصداقة وَمُدَوَّنَاتِهَا، وَلَمَّا اشتهر النثر عن الشعر في المُرَاسَلَةِ، وَشَاعَتِ المُدَوَّنَاتُ النثريَّةُ وأهمها الرسائل، فإن الباحث رَامَ الحديث عن قصائد المُرَاسَلَةِ، بوصفها مُدَوَّنَات شعريَّةً، وهذا الديوان يمثل إضافةً في بابه، فإن المُرَاسَلَةَ شعرًا بشعرٍ ستفرض آلياتها اللغويَّةَ القائمة على آلياته؛ حيث دقة التناول، وإيجاز العرض، نظرًا لوحدة البيت، والتعبير عن جماليَّات الصداقة وِفْقَ جماليَّاتِ الشعر، والكشف عن الخصائص الأسلوبيَّة المَائِزَةِ للشاعر ناصيف اليازجيّ، والشعراء المعاصرين له، والذين دَارَتْ بينهم وبينه تلك المُرَاسَلَاتُ، ونظرتهم إلى الصداقة، وكيفيَّةِ تعبيرهم عنها بتجاربهم الشعريَّةِ.

(4)

فإن شهرة ناصيف اليازجيّ كانت البَاعِثَ على كثرة مُرَاسَلَاتِه لمعاصريه في البلدان الأخرى، مِمَّنْ جَمَعَتْهُمْ به وَشِيجَةُ الصداقة، وَبالتَّبَعِيَّة كانت شهرة الشاعر وكثرة مُرَاسَلَاتِه البَاعِثَ على جمعها في ديوان «فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ»، وهذا ما أَكَّدَتْهُ دِيبَاجَةُ النشر: «فإذ كان ذكر الشيخ ناصيف اليازجيّ قد سار في كل طريق، فَتَوَارَدَتْ إليه المُرَاسَلَاتُ من كل فَجٍّ عميق، رَأَيْنَا أن نطبع ما دار بينه وبين القوم من هذا القبيل وبالله التوفيق»(31)، مما حَدَا بعزيز أفندي

زند طابع الديوان أن يُشَبِّهَ مُرَاسَلَاته الشعريَّةَ بـ «سُوقِ عُكَاظِ» العصر الحديث، فيمتدح مُخْتَتِمًا الطبعة[32]:

«مُـرَاسَـلات الأُدَبَـا» قَـدْ بَـدَتْ — «فَـاكِهَةً» مِـنْ «فَاكِهَات» الْجِنَانْ

لا بِـدْعَ أَنْ جَلَّـتْ فَنُظَّامُهَـا — قَدْ نَصَبُوا عُكَاظَ هَـذَا الزَّمَـانْ

لَكِنَّ خَمْرَ الشِّعْرِ قَدْ حَلَّ فَاجْـ — ـرَعْ أَيُّهَا الْقَارِي عَلَيْكَ الأَمَـانْ

مِنْهُمُ «نَاصِيفُ» الَّـذِي شِعْـرُهُ — لَـهُ اللِّـوَا الْعَـالِي بِكُـلِّ مَكَـانْ

رَوَّجَ سُـوقَ الشِّعْـرِ دِيـوَانُـهُ — وَأَرْخَصَ الـدُّرَّ الثَّمِينَ الْمُصَانْ

وبعض المُرَاسَلَات عبارةٌ عن اسْتِنْفَارِ الشعراء لِمَا طالعوه من قصائد اليازجيِّ فَعَارَضُوهُ، مثلًا لَمَّا تُوُفِّيَ صديقه الشيخ عبدالحميد الموصليُّ رثاه بقصيدة مُؤَرَّخَة بـ (1271هـ/ 1855م)[33]:

لا عَيْنَ تَثْبُتُ فِي الدُّنَا وَلا أَثَـرُ — مَادَامَ يَطْلُعُ فِيهَا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

يَبْقَى لَنَا الْخُبْرُ فِيهَا بَعْدَهُ خَبَرًا — إِلَى زَمَانٍ فَيَمْضِي ذَلِكَ الْخَبَرُ

وما أن وَصَلَتْ هذه المَرْثِيَّةُ إلى بغداد حتى أَحْدَثَتْ صَدًى أدبيًّا واسعًا، دفع صديقه السيد شهاب الدين العلويَّ ليكتب مُقَرِّظًا لها بقصيدة، مطلعها:

وَافَتْ فَعَـزَّتْ بِتَأْسَاءٍ وَتَعْزِيَـةٍ — عَلَيْهِمَا يَحْسُدُ الأَحْيَاءُ مَنْ قُبِرُوا

مَرْثِيَّةٌ وَالْحَكِيمُ الْحَبْرُ صَوَّرَهَا — مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي قَامَتْ بِهَا الصُّوَرُ

وأرسل شهاب الدين العلويُّ هذا التَّقْرِيظَ إلى اليازجيِّ، ولعله أراد أن يُطْلِعَ صديقه على بعض أشعاره فأرفق مع التَّقْرِيظِ قصيدته الطويلة التي مدح بها ملكة إنجلترا، مطلعها:

إِنْ قُلْتُ: وَيْحَكَ، فَافْعَلْ أَيُّهَا الرَّجُلُ — فَكَمْ رِجَالٍ لَنَا قَالُوا وَمَا فَعَلُوا

فَاعْمَلْ تُصَدَّقْ بِقَوْلٍ أَنْتَ قَائِلُهُ — لا يَصْدُقُ الْقَوْلُ حَتَّى يَشْهَدَ الْخَبَرُ

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

لِهَذَا الْفَرْقِ دَانَ الْفَرْقَدَانِ ... عَلَى حَجَرٍ فَلَيْسَ الْفَرْقُ دَانِ

وَهَذَا الْقَدُّ تَحْسُدُهُ الْعَوَالِي ... عَلَى طَعْنٍ يَشُقُّ بِلا سِنَانِ

(5)

ومن الملامح الأسلوبيَّة لناصيف اليازجيِّ إعْلاؤهُ من قيمة الصداقة، حتى غَدَتْ موضوعًا ذا ثِقَلٍ تكراريٍّ في كلِّ دواوينه، فقد قال يرثي صديقًا له[34]:

قَدْ كُنْتُ أَنْتَظِرُ الْبُشْرَى بِرُؤْيَتِه ... فَجَاءَنِي غَيْرُ مَا قَدْ كُنْتُ أَنْتَظِرُ

إِنْ كَانَ قَدْ فَاتَ شَهْدُ الْوَصْلِ مِنْهُ فَقَدْ ... رَضِيتُ بِالصَّبْرِ، لَكِنْ كَيْفَ أَصْطَبِرُ؟!

أَحَبُّ شَيْءٍ لِعَيْنِي حِينَ أَذْكُرُهُ ... دَمْعٌ، وَأَطْيَبُ شَيْءٍ عِنْدَهَا السَّهَرُ

هَذَا الصَّدِيقُ الَّذِي كَانَتْ مَوَدَّتُهُ ... كَالْكَوْثَرِ الْعَذْبِ لا يَغْتَالُهَا كَدَرُ

لكن هذا الديوان تَمَيَّزَ بِالْغَرَضِ الأدبيِّ الواحد؛ هو المُرَاسَلاتُ الشعريَّةُ بين الأصدقاء، سواءٌ كان الْغَرَضُ وَضْعًا أم جَمْعًا، أي: من تأليف الشاعر ابتداءً، أو ما جُمِعَ من شعره بعد رحيله، فمن الدواوين ذات الْغَرَضِ الأدبيِّ الواحد في التراث العربيِّ: ديوان سلطان العاشقين عمر بن الفارض في الحب الإلهيِّ، وديوان «ترجمان الأشواق» لمحيي الدين بن عربيٍّ في الحب الإلهيِّ، وديوان أبي سعيد البوصيريِّ في المديح النبويِّ، وديوان الخنساء تماضر بنت عمرو في الرثاء، وديوان عمر ابن أبي ربيعة في الغزل، وديوان تاج الملوك أَرْوَى الأيوبيِّ في الغزل... وغيرها، وبعد أن سرد الشاعر حسن فتح الباب سيرته الذاتيَّةَ في كتابه «أُسَمِّي الأَشْيَاءَ بِأَسْمَائِهَا»، نجده يصوغ سيرته الذاتيَّةَ شعرًا في ديوانه «حارة المجدليِّ»، وفي رَأْيِي أنها تجربةٌ جديرةٌ بالاهتمام من جِهَتَيْنِ:

أولاهما الصياغة الشعريَّةُ للسيرة الذاتيَّةِ، ثانيتهما اندراجها تحت الديوان ذي الْغَرَضِ الأدبيِّ الواحد.

وَلَمَّا كان الأصل في قصائد ديوان «فَاكِهَة النُّدَمَاء في مُرَاسَلَات الْأُدَبَاءِ» هو تَنَوُّعُ أَغْرَاضِهَا الأدبيَّة، فقد انقسمَتْ إلى عِدَّةِ أَغْرَاضٍ، أهمها: المدح وَالتَّقْرِيظ، والرثاء والعزاء... وغيرها.

إضافةً إلى ما يمكن أن يُدرج تحت شعر الحكمة، في طَيَّات حديث اليازجيِّ عن الموت مثلًا، فالموت هو مَحَطُّ اسْتِجْلَاءِ الحكمة؛ لأنه يَشْحَذُ العقول لِتَأَمُّلِ جَدَلِيَّةِ الحياة وما يَنْقُضُهَا، فلقد رثى ابْنَهُ حبيبًا لَمَّا مات، قائلا[35]:

ذَهَبَ «الْحَبِيبُ» فَيَا حُشَاشَةُ ذُوبِي	أَسَفًا عَلَيْه وَيَا دُمُوعُ أَجِيبِي
رَبَّيْتُهُ لِلْبَيْنِ حَتَّى جَاءَهُ	في جُنْحِ لَيْلٍ خَاطِفًا كَالذِّيبِ
يَا أَيُّهَا الْأُمُّ الْحَزِينَةُ أَجْمِلِي	صَبْرًا فَإِنَّ الصَّبْرَ خَيْرُ طَبِيبِ
لَا تَخْلَعِي ثَوْبَ الْحِدَادِ وَلَازِمِي	نَدْبًا عَلَيْه يَلِيقُ بِالْمَحْبُوبِ
إنِّي وَقَفْتُ عَلَى جَوَانِبِ قَبْرِهِ	أَسْقِي ثَرَاهُ بِدَمْعِيَ الْمَصْبُوبِ
وَلَقَدْ كَتَبْتُ لَهُ عَلَى صَفَحَاتِه	يَا لَوْعَتِي مِنْ ذَلِكَ الْمَكْتُوبِ
لَكَ يَا ضَرِيحُ كَرَامَةٌ وَمَحَبَّةٌ	عِنْدِي لِأَنَّكَ قَدْ حَوَيْتَ «حَبِيبِي»

فلقد ظَلَّ اليازجيُّ يُدَرِّسُ وَيُؤَلِّفُ حتى ابْتُلِيَ بِفَالِجٍ شَلَّ شَطْرَهُ الأيسر، ثم أُصيب بفقد ابنه حبيب أكبر أبنائه وهو في شَرْخِ الشباب، فَلَبَّى اليازجيُّ نداء ربه بعده بقليلٍ، وقد رثى اليازجيُّ ابْنَهُ حبيبًا ولم يذكر اسمه صراحةً بوصفه عَلَمًا، ولكنه ذكره في مَوْضِعَيْنِ، أولهما «ذَهَبَ الْحَبِيبُ» في مُسْتَهَلِّ البيت الأول، ثانيهما «حَوَيْتَ حَبِيبِي» في مُخْتَتَمِ البيت الأخير، بأسلوبَيْنِ مختلفَيْنِ؛ ففي الأسلوب الأول صَدَّرَهُ الشاعرَ بـ (أَلْ) التي ليست للتعريف لأنها دخلت على مُعَرَّفٍ هو الاسم الْعَلَمُ، فـ (الألف واللام) هنا لِلْعَهْدِ، أي: أرثي ابني (حَبِيبٌ) المعهود

في أذهان مَنْ أخاطبهم؛ لذلك تُسَمَّى (أَلْ) في هذه الحالة بِالْعَهْدِيَّةِ الْحُضُورِيَّةِ الْحِسِّيَّةِ، وفي الأسلوب الثاني أضاف الشاعرُ الضميرَ (ياء المتكلم) إلى الاسم الْعَلَم؛ لإفادة الاختصاص، أي: حَبِيبِي أنا ليس غير. ولاشك أن الشاعر قد استلهم المعنى الاشتقاقيَّ للاسم قبل أن يصير عَلَمًا، فـ (حَبِيبٌ) مشتقٌّ من الحب، على زِنَةِ (فَعِيل)، بمعنى (مَفْعُول) أي: (مَحْبُوب)، فأفاد الشاعر من المشترك اللفظيِّ في التعبير عن المعنى العام، أي: الْحَبِيبُ بوجه عامٍّ وِفْقَ الأصل الاشتقاقيِّ، وعن المعنى الخاصِّ، أي: ابنه (حَبِيب) على وجه الخصوص وِفْقَ السياق الشعريِّ.

ولقد أرسل اليازجيُّ قصيدةً مُعَزِّيًا فيها أحمد فارس أفندي الشدياق وهو في بلاد المغرب لوفاة أحد أَنْسِبَائِه، مطلعها[36]:

لَا نَبْكِي مَيْتًا وَلَا نَفْرَحُ بِمَوْلُودِ ... فَالْمَيْتُ لِلدُّودِ وَالْمَوْلُودُ لِلدُّودِ

وَكُلُّ مَا فَوْقَ وَجْهِ الْأَرْضِ تَنْظُرُهُ ... يَطْوِي عَلَى عَدَمٍ فِي ثَوْبِ مَوْجُودِ

فأجابه أحمد فارس أفندي الشدياق بقصيدة، مطلعها:

مَا بَيْنَ يَوْمٍ وَلَيْلٍ دَهْرُ تَنْكِيدِ ... فَمَا الْبَقَاءُ وَإِنْ نَحْرِصْ بِمَحْمُودِ

وَالْعِيدُ مَا اعْتَادَ مِنْ هَمٍّ وَمِنْ حَزَنٍ ... فَمَا نُرَجِّي بِأَهْلَالٍ وَتَعْيِيدِ

(6)

وشعر الْمُرَاسَلَاتِ يتفق وشعر الْمُعَارَضَاتِ؛ في التزام الوزن والقافية ذاتهما، وفي المضمون المعرفيِّ، حيث يَرُدُّ الثاني على الأول ملتزمًا ما طرحه، وهذا الحكم هو الغالب على قصائد الديوان، بينما خَالَفَتْ بعضها هذا الالتزام الشكليَّ.

فمثلًا أرسل إليه الشيخ عبد الحميد الموصليُّ تَخْمِيسًا لقصيدةٍ مهملةٍ في النُّبْذَةِ الأولى من ديوان اليازجيِّ، مطلعها[37]:

عَـــدُوُّ الْمَـــرْءِ أَوْلَادٌ وَمَـــالُ   لِـوَاسِـعِـهِـمْ أَسَـاوِدُهَـا صِـلَالُ
أُحَـــاوِلُ طَـوْلَـهُـمْ وَهْـوَ الْمُحَـالُ   لِأَهْـــلِ الـدَّهْـرِ آمَـــالٌ طِـوَالُ
وَأَطْـمَـــاعٌ وَلَـــوْ طَـــالَ الْمَطَـالُ

وَهُـــمْ هَـمَـلٌ وَهُـــمْ دُودٌ رِعَـــاعٌ   لَـهُـمْ دُورٌ مَطَـارِحُـهَـا وِسَـــاعُ
عَمُوا وَصَمُّوا وَمَـا لَهُمُ اطِّلَاعُ   وَأَهْـــلُ الـدَّهْـرِ عُـمَّـالٌ أَطَـاعُـوا
هَـــوَاهُ كَمَا رَأَوْهُ مَـالَ مَـالُـوا

وتوالى التَّخْميسُ على قَوَافٍ متنوعة، رَوِيُّهَا: (اللام، العين، الراء، الميم، الهاء، الحاء، الهمزة، السِّين)، علَى الترتيب، مع تكرير بعضها، فَحَيَّاهُ اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

عَلَى مَوْلَى الرِّضَا عَبْدِالْحَمِيدِ   تَحِيَّـتُـنَا الْمَسُوقَةُ مِنْ بَعِيدِ
وَهَلْ تُطْفِي التَّحِيَّةُ نَارَ وَجْدٍ   تَجِلُّ مَعَ اللِّقَاءِ عَنِ الْخُمُودِ

وفي الرَّدِّ عليه لم يلتزم بِالتَّخْمِيسِ، بل اختار قصيدةً عموديَّةً، قافيتها (الدال) التي لم تَرِدْ ضمن القوافي المذكورة، وإن التزم كلا الصديقَيْنِ المتراسلَيْنِ بوزنٍ عَرُوضِيٍّ واحد، هو بحر الوافر.

أيضًا يتفق شعر الْمُرَاسَلَاتِ وشعر النَّقَائِضِ: في التزام الوزن والقافية ذاتهما، لكنهما يختلفان في المضمون المعرفيِّ، اختلافًا يصل إلى حَدِّ الضِّدِّيَّةِ، حيث يَرُدُّ الثاني على الأول محاولاً نَقْضَ ما طرحه، فهذا يفخر بنفسه وقومه، وذاك يذمهم ويفخر بنفسه وقومه في الوقت ذاته، فَيَرُدُّ عليه الصَّاعَ صَاعَيْنِ، وتنعقد الْغَلَبَةُ لِمَنْ يُفْحِمُ خَصْمَهُ وَيَنْعَى على قومه، وأشهر شعراء النَّقَائِضِ في التراث العربيِّ: جرير والفرزدق والأخطل وَالْبُعَيْثُ، وهذا الحكم - أعني: التزام الوزن والقافية - هو الغالب على قصائد الْمُرَاسَلَةِ في الديوان، بينما خَالَفَتْ بعض القصائد هذا الالتزام الشكليَّ.

(7)

ويمكن استنباط ملامح السيرة الذاتيَّة لناصيف اليازجيِّ، من خلال تَتَبُّعِ الذين راسلوه وراسلهم من الشعراء المُجَايِلِينَ أو المعاصرين له، وهم (بترتيب ذكرهم في الديوان): عبدالباقي أفندي العمريُّ، الشيخ عبدالحميد الموصليُّ، السيد شهاب الدين العلويُّ، أحمد فارس أفندي الشدياق، جرجس أبلاً، كاشف أفندي زاده محمد عاقل، حمد محمود أفندي، الشيخ عبدالرحمن الصوفيُّ الزيلعيُّ، السيد حبيب البغداديُّ، الشيخ عبدالهادي نجا الإبياريُّ، الشيخ إبراهيم الأحدب الطرابلسيُّ، أسعد أفندي طَرَّاد، خليل أفندي الخوريُّ، المعلم مارون النَّقَّاش، الشيخ محمد المُوَقِّت، الشيخ حسن علي اللقانيُّ، الشيخ إبراهيم سراج الدين الشافعيُّ، الشيخ محمود نَوَّار، محمد عثمان أفندي.

وَتَـرَدَّدَتْ هذه الأسماء بين المشهورين والمغمورين، كما تَرَدَّدَت الألقاب بين «الشيخ» و«الأفندي» و«السيد»، والملاحظ أن المُرَاسَلات كلها كانت بين الرجال من الشعراء والأدباء، فلم تُسَجَّلْ بالديوان أَيَّةُ مُرَاسَلَة بين اليازجيِّ وإحدى الشاعرات أو الأديبات مِمَّنْ عَاصَرْنَهُ؛ ولعله من سمات هذه الحِقْبَة (القرن التاسع عشر الميلاديّ) التي حُجِبَتْ فيها المرأة العربيَّةُ عن المشاركة المجتمعيَّة، ممَّا قَطَعَ عليها سبيل التعليم، أو احتجاب المرأة المتعلِّمة عن المُرَاسَلَة لبُعْد أخلاقيٍّ يخالف الاحْتِشَامَ، وَمَنْ يدري فلعل هناك مُرَاسَلات نِسْوِيَّةً لم تُدْرَجْ بالديوان؟!

وَيُعَدُّ إضْفَاءُ جميل الصفات وَالإِمْعَانُ في الثناء وعبارات الدعاء لِلْمُخَاطَبِ مظهرًا أخلاقيًّا، بَدَتْ تجلِّياته في غير مَوْضع من الديوان، بِمنزلة العبارات المَسْكُوكَة ممَّا شَاعَ في هذه الحِقْبَة، مثل: «خَاطِب وُدِّكُمْ»، و«نعيم فؤادي، وغاية مرادي»، و«حضرة أستاذ الأدب، وَمَعْدِنِ الفضل والحسب».

وَتَنَوَّعَت المُرَاسَلاتُ الشعريَّةُ في الديوان من الناحية الجغرافيَّة، وذلك بتَنَوُّعِ الأقطار العربيَّة التي جَمَعَتْ رابطةُ الصداقة بين أطرافها، فقد راسل اليازجيُّ أصدقاء له من: القاهرة، والإسكندريَّة، والمنوفيَّة، والغربيَّة، وبغداد، وصيدا، وطرابلس، والمغرب.

(8)

والأصل في الديوان أن قصائده وَرَدَتْ غُفْلًا من تاريخ كتابتها أو تاريخ إرسالها، لكن وَرَدَتْ بعض المُرَاسَلات الشعريَّة مُؤَرَّخَةً، فقد أرسل إليه الشيخ عبدالحميد الموصليُّ من بغداد قصيدةً مُؤَرَّخَةً بـ (1264هـ/ 1848م)، مطلعها[38]:

حَتَّى مَ أَهْفُو للْقُدُود الْهيف   وَأَخفُ إنْ سَنَحَتْ ظبَاءُ الْخيف

وَأَمُدُّ طَرْفي للْحسَان وَأَنْثَني   منْ دُونهنَّ بنَاظرٍ مَطْرُوف

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

مَا بَيْنَ أَعْطَاف الْقُدُودالْهيف   سَبَبٌ ثَقيلٌ قَامَ فَوْقَ خَفيف

إنْ فَرَّ منْ تلْكَ الرِّمَاح طَعينُهَا   لَقيَتْهُ أَجْفَانُ الْمَهَا بسُيُوف

وَتَجَلَّتْ براعة الاستهلال في استخدام الشاعر بعض مصطلحات عَرُوض الشعر العربيِّ، حيث ذكرمجموعتين صَوْتيَّتَيْن: السبب الخفيف، والسبب الثقيل؛ وغير خَاف على القارئ أن تَضَامَّ الحركات(/) والسكنات (5) يُكَوِّنُ المجموعات الصَّوْتيَّة: سببٌ خفيفٌ (/5)، سببٌ ثقيلٌ(//)، وتدٌ مجموعٌ (//5)، وتدٌ مفروقٌ (/5/)، فاصلةٌ صغرى (///5)، فاصلةٌ كبرى (////5)، ومنها تَتَكَوَّنُ التَّفْعيلَاتُ:(فاعلن، فعولن، مفاعلتن، متفاعلن، مفاعيلن، مستفعلن، فاعلاتن)،ومنها تَتَكَوَّنُ البحورُ: (الكامل، الوافر، المتقارب، المتدارك، الرجز، السريع، الخفيف، الرَّمَلُ، الطويل، البسيط، الهَزَجُ، المُجْتَثُّ،

المُنْسَرِحُ، المقتضب، المديد، المضارع)، فَتُشَكِّلُ جميعُهَا أوزانَ الشعرِ العموديِّ، ولعل شعر المُرَاسَلَاتِ لَمَّا شَابَهَ شعر المُعَارَضَاتِ في محاكاة الأوزان والقوافي، هو ما دفع الشاعر إلى ذكر مصطلحاته.

وأرسل إليه عبدالباقي أفندي العمريُّ من بغداد قصيدةً مُؤَرَّخَةً بـ(1264هـ/ 1848م)، مطلعها:

زَارَتْ حِمَاكَ بِكُلِّ بِكْرٍ دَاعِبِ   وَبَدَتْ كَبَدْرٍ لاحَ بَيْنَ كَوَاكِبِ

وَتَرَنَّحَتْ وَرَنَتْ فَأَصْبَحَ صَبُّهَا   مُلْقَى قَتِيلَ ذَوَابِلٍ وَقَوَاضِبِ

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

الْحَقْ بِأَهْلِكَ فِي الْعِرَاقِ وَخَلِّنِي   قَدْ صِرْتَ وَيْحَكَ حَاضِرًا كَالْغَائِبِ

يَا أَيُّهَا الْقَلْبُ الْخَفُوقُ بِجَانِبِي   بِالشَّامِ فِي أَهْلِي فَلَسْتَ بِصَاحِبِي

(9)

والأصل في الديوان المُرَاسَلَاتُ الثنائيَّةُ، (أي: بين اليازجيِّ وأحد أصدقائه)، مَرَّةً واحدةً:

فقد أرسل إليه الشيخ عبدالرحمن الصوفيُّ الزيلعيُّ من القاهرة قصيدةً يمتدحه فيها، مطلعها[39]:

بَلَغْتَ مَقَامًا لَمْ تَنَلْهُ الْأَوَائِلُ   وَحُزْتَ كَمَالًا تَبْتَغِيهِ الْأَفَاضِلُ

وَلَسْتُ بِرَاءٍ غَيْرَ فَضْلِكَ يُرْتَجَى   لِكُلِّ مُلِمٍّ فِيهِ تُدْمِي الصَّيَاقِلُ

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

مَنَازِلَ عَسْفَانَ فَدَتْكَ الْمَنَازِلُ   أَرَاجِعَةٌ تِلْكَ اللَّيَالِي الْأَوَائِلُ؟

وَهَلْ ظَبْيَاتُ الْبَانِ قَدْ صِرْنَ بَعْدَنَا   أَوَانِسَ أَمْ كَالْعَهْدِ هُنَّ جَوَافِلُ

وقبل قصيدته صَدَّرَ الزيلعيُّ رسالته بخطاب نثريٍّ يذوب رِقَّةً، أَقَرَّ فيه بالمكانة الأدبيَّةِ لصديقه اليازجيِّ، واعتذر عن عدم تَمَكُّنِهِ من لقائه لَمَّا وفد الزيلعيُّ إلى لبنان زائرًا، فكأنه أَخَلَّ بواجب الصداقة، فقال: «إنَّ

مَا أَبْدَعَ مَا تُحَدِّثُ بِهِ الْيَرَاعَةُ عَلَى مَنَابِرِ الأَنَامِلِ، وَأَبْرَعَ مَا سَجَعَتْ بِهِ فِي رِيَاضِ الطُّرُوسِ فَهَاجَتْ مِنْهُ الْبَلَابِلُ، سَلَامٌ تَتَأَرَّجُ الأَرْجَاءُ بِعَرْفِ طِيبِهِ، وَتَنْتَسِبُ الآدَابُ لِغَزَلِهِ وَنَسِيبِهِ، وَبَثُّ شَوْقٍ خَصْمُهُ أَلَدُّ، وَغَرِيمُهُ لَا يُرَدُّ، يُورِي أُوَارِي، وَيُؤَجِّجُ نَارَ تَذْكَارِي، أُهْدِيهِمَا لِحَدِيقَةِ الآدَابِ، وَنُورِ حَدَقَةِ أَعْيُنِ أُولِي الأَلْبَابِ، خِزَانَةِ الأَدَبِ، وَشُنُوفِ الذَّهَبِ، وَنَفْحَةِ الرَّيْحَانَةِ، وَرَشْحَةِ طَلَا الْحَانَةِ، وَسُلَافَةِ الْعَصْرِ، وَيَتِيمَةِ الدَّهْرِ، شَمْسِ اللُّطْفِ وَالْجَمَالِ، وَبَدْرِ الظُّرْفِ وَالْكَمَالِ، مَنْ تَزَمَّلَ بِالْمَعَارِفِ، وَتَدَثَّرَ بِاللَّطَائِفِ، الشَّيْخُ الأَكْرَمُ، وَالشَّهْمُ الأَفْخَمُ، مَنْ لَا أُسَمِّيهِ تَكْرِمَةً لَهُ وَإِجْلَالًا لَازَالَ فِي عِزٍّ وَأَمَانٍ، مِنْ طَوَارِقِ الْحَدَثَانِ، مَا هَبَّ نَسِيمُ الصَّبَاحِ، وَتَذَكَّرَ مُشْتَاقٌ عَهْدَ الْوُجُوهِ الصِّبَاحِ، هَذَا.. وَالْبَاعِثُ لِتَحْرِيرِهِ، وَتَنْمِيقِهِ وَتَحْبِيرِهِ، مَحْضُ السُّؤَالِ عَنْ عَزِيزِ الْخَاطِرِ الْعَاطِرِ، وَالْمِزَاجِ الْبَاهِي الْبَاهِرِ، وَاللُّطْفِ الزَّاهِي الزَّاهِرِ، لَازِلْتُمْ تَجْنُونَ مِنْ رِيَاضِ الْعِلْمِ ثِمَارَ الْمَعَارِفِ، وَتَرْفُلُونَ بِأَرْدِيَةِ اللَّطَائِفِ وَالْعَوَارِفِ، هَذَا.. وَنُعَرِّفُ جَنَابَكُمْ الشَّرِيفَ بِأَنَّنَا قَدْ حَصَلَ لَنَا سُوءُ حَظٍّ مِنْ بَيْرُوتَ حِينَمَا تَوَجَّهْنَا إِلَيْهَا؛ لِعَدَمِ التَّشَرُّفِ بِجَنَابِكُمْ الَّتِي كَانَتْ هِيَ غَايَةَ الْقَصْدِ وَالْمُرَادِ، وَلَكِنْ لَمْ تَزَلْ حَاضِرًا فِي الْقُلُوبِ، وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ مَا فِي الْقُلُوبِ كَالْمُشَاهَدِ، وَلَا غَرْوَ مِنْ بُعْدِ الدِّيَارِ، فَإِنَّ الشَّمْسَ تُنْظَرُ عَنْ بِعَادٍ، هَذَا.. وَلِتَأْكِيدِ الْخُلُوصِ فِي الْمَحَبَّةِ الْبَهِيَّةِ، بَادَرْنَا بِتَرْقِيمِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ الثَّنِيَّةِ، فَمَهْمَا لَزِمَ يَكُونُ أَسِيرَ الإِشَارَةِ، فَضْلًا عَنْ صَرِيحِ الْعِبَارَةِ، وَدُمْتُمْ.. وَالسَّلَامُ»(40).

كما أرسل إليه جرجس أَبَلاً من صيدا قصيدةً يمتدحه فيها، مطلعها(41):

بُحُورُ الْهَوَى قَدْ أَغْرَقَتْ كُلَّ سَابِحٍ وَقَصَّرَ فِي مَيْدَانِهِ كُلُّ رَامِحِ

وَمَا الْحُبُّ سَهْلٌ لَوْ تَرَاهُ وَإِنَّمَا عَنَاءٌ وَمَا فِيهِ ارْتِيَاحٌ لِطَامِحِ

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

مَدَامِعُ جَفْنِ الصَّبِّ إحْدَى الْفَوَاضِحِ فَيَا لَكَ سِرًّا وَاقِفًا تَحْتَ بَائِحِ
وَمَنْ كَانَ مِنَّا لَيْسَ يَمْلِكُ قَلْبَهُ أَيَمْلِكُ دَمْعًا سَافِحًا إثْرَ طَافِحِ؟!

وأرسل إليه السيد حبيب البغداديُّ قصيدةً يمتدحه فيها، مطلعها[42]:

بَثَّ الْمَشُوقُ سَرَائِرَ الْأَشْوَاقِ فمشت بها الأوراق للأحداق
ثَابَ الْوِصَالُ إلَى الْمَزَارِ إذَا نَأَى خطو اليراع وساحة الْأَوْرَاقِ

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

فَعَلَتْ كَمَا فَعَلَتْ سُلَافُ السَّاقِي هَيْفَاءُ تَحْكِي الْغُصْنَ فِي الْأَوْرَاقِ
لَبِسَتْ مِنَ الْوَشْيِ الْبَدِيعِ مَطَارِفًا وَلَهَا مِنَ الْأَسْرَارِ حَبْكُ نِطَاقِ

وأرسل إليه السيد شهاب الدين العلويُّ من بغداد تَقْرِيظًا على مقاماته مَجْمَع الْبَحْرَيْنِ، مطلعها[43]:

هَذَا الْمُصَنَّفُ فَوْقَ الْفَضْلِ قَدْ رُفِعَتْ فَضْلًا مَقَامَاتُهُ وَالْفَضْلَ قَدْ جَمَعَتْ
فَفِي الْبِلَادِ إذَا دَارَتْ فَلَا عَجَبٌ لِكُلِّ طَالِبِ عِلْمٍ أَنَّهَا وَسِعَتْ

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

سَلِ ابْنَةَ الْقَوْمِ هَلْ تَدْرِي بِمَا صَنَعَتْ أَلْحَاظُهَا بِفُؤَادٍ فِيهِ قَدْ رَتَعَتْ؟!
مَلِيحَةٌ قَطَعَتْ مِنْ مُهْجَتِي طَرَفًا وَلَيْتَهَا حَاسَبَتْنِي بِالَّذِي قَطَعَتْ

وأرسل إليه أسعد أفندي طَرَّاد قصيدةً، مطلعها[44]:

إلَى كَمْ فُؤَادِي يَطْلُبُ الْعِشْقَ وَالْحُبَّا وَلَمْ أَرَ إلَّا الْوَجْدَ وَالْوَعْدَ وَالْعَتْبَا
عَرَفْتُ بِأَنْ لَا يُعْرَفُ الْوُدُّ وَالْوَفَا لَدَيْكِ وَلَا يَدْرِي الْمُحِبُّ لَهُ ذَنْبَا

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

أَتَتْنِي بِلَا وَعْدٍ وَقَدْ نَضَتِ الْحُجُبَا فَهَاتِيكَ أَحْلَى زَوْرَةٍ تُنْعِشُ الصَّبَّا
بَذَلْتُ لَهَا قَلْبِي وَعَيْنِي كَرَامَةً فَصَارَتْ لَهَا عَيْنًا وَصَارَتْ لَهُ قَلْبَا

وأرسل إليه خليل أفندي الخوريُّ قصيدةً، مطلعها[45]:

بَكَى وَهَاجَتْ بِهِ الْأَشْوَاقُ فَانْتَحَبَا   صَبٌّ لِمَعْنَى جَمَالِ الْغَانِيَاتِ صَبَا
يَهْوَى الْحِسَانَ الَّتِي تَحْيَا النُّفُوسُ بِهَا   لِذَاكَ خَاطِرٌ لَا يَخْشَى لَهُ عَطَبَا

فأجابه اليازجيُّ بقصيدةٍ خالف فيها رَوِيَّ القافية، مطلعها:

أَخَذَتْ نَحْوِي سَبِيلَا   فَسَقَتْنِي سَلْسَبِيلَا
بِنْتُ فِكْرٍ مِنْ خَلِيلٍ   قَدْ شَفَتْ مِنِّي غَلِيلَا

وأرسل إليه الشيخ محمد الموقِّت من طرابلس قصيدةً، مطلعها[46]:

لَمْ أَقْضِ يَوْمَ الْبَيْنِ ذِمَّةَ وَاجِبِ   إِنْ لَمْ أَمُتْ بِلَوَاحِظٍ وَحَوَاجِبِ
مَا الْمَوْتُ إِلَّا فِي ظُبَا لَحْظِ الظِّبَي   لَا تَحْتَ نَقْعِ عَجَاجَةٍ وَكَتَائِبِ

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

مَنْ كَانَ كَاتِبَ نُونِ هَذَا الْحَاجِبِ؟   هَيْهَاتَ لَيْسَتْ مِنْ صِنَاعَةِ كَاتِبِ!
وَمَنِ الَّذِي خَضَبَ الْخُدُودَ بِحُمْرَةٍ   يَا مَيُّ أَمْ لَيْسَتْ بِصِبْغَةِ خَاضِبِ؟!

وأرسل اليازجيُّ إلى المعلم مارون النَّقَّاش الذي كان في ترسيس حينها قصيدةً، مطلعها[47]:

مَاذَا الْوُقُوفُ عَلَى رُسُومِ الْمَنْزِلِ   هَيْهَاتَ لَا يُجْدِي وُقُوفُكَ فَارْحَلِ؟!
تِلْكَ الْأَثَافِي فِي الْعِرَاصِ تَخَلَّفَتْ   أَظَنَنْتَ قَلْبَكَ بَيْنَهَا فَتَأَمَّلِ؟!

فأجابه النَّقَّاش بقصيدة، مطلعها:

وَرَدَتْ إِلَيَّ مِنَ الْمَقَامِ الْأَفْضَلِ   غَرْثَى الْوِشَاحِ مِنَ الطِّرَازِ الْأَوَّلِ
عَجَبًا لَهَا وَهِيَ الْعَرُوسُ رَأَيْتُهَا   بَرَزَتْ بِجِلْبَابِ السَّوَادِ الْمُسْدَلِ

(10)

وامتاز بعض المُرَاسَلَات بالطول، وبعضها بالكثرة، فمن المُرَاسَلَات الثنائيَّة المتكررة تَخْمِيسٌ أَرسله الشيخ عبدالحميد الموصليُّ لقصيدةٍ مهملةٍ في النُّبْذَةِ الأولى من ديوان اليازجيِّ، منه[48]:

مُـرُورُ الْـعُـمْـرِ مَـرْمَـرَ كُـلَّ حَـالِ وَأَمْـــرُ اللهِ دَمَّـــرَ كُـــلَّ عَـالِ
سُــرورك والـهـمـوم دلاء دالِ كـرور الـدَّهْـرِ حَـوَّلَ كُـلَّ حَـالِ
هُـوَ الـدَّهْــرُ الــدَّوَامُ لَـهُ مُحَـالُ

فحيَّاهُ اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

عَلَى مَوْلَى الرِّضَا عَبْدِالْحَمِيدِ تَحِيَّـتُـنَـا الْمَسُوقَـةُ مِـنْ بَعِيدِ
وَهَـلْ تُطْفي التَّحيَّةُ نَـارَ وَجْـدٍ تَجِلُّ مَـعَ اللِّقَاءِ عَنِ الْخُمُودِ؟!

وأرسل اليازجيُّ إلى الشيخ إبراهيم الأحدب الطرابلسيِّ قصيدةً، مطلعها[49]:

بِكُلِّ ظَبْيَةِ وَحْشٍ ظَبْيَةُ الأُنْسِ مَاذَا نُعَادِلُ بَيْنَ الْعَفْوِ وَالْفَرْسِ؟!
إِنْ كَانَ فِي الْجِيدِ وَالْعَيْنَيْنِ بَيْنَهُمَا شَبَهٌ فَأَيْنَ جَمَالُ الثَّغْرِ وَاللَّعْسِ؟!

فأجابه إبراهيم الأحدب بقصيدة، مطلعها:

قَدْ غَازَلَتْنِي مَهَاةُ السِّرْبِ وَالأُنْسِ فَنَبَّهَتْنِي لِحُبِّ الْغِيدِ بِالنَّعْسِ
وَأَلْبَسَتْ وَجْنَتَيْهَا لِلْوَرَى خَفَرًا أَمْسَى خَفِيرًا لَهَا مِنْ لَحْظِ مُخْتَلِسِ

وأرسل إليه الشيخ إبراهيم الأحدب من طرابلس قصيدةً، مطلعها[50]:

خُذُوا بِثَأْرِي مِنْ قُدُودِ الْحِسَانِ فَهُنَّ أَثْخَنَّ جِرَاحَ الْجِنَانِ
وَبِالْجَفَا أَفْقَرْنَ عَالِيَ الْهَوَى وَافَقْرِيَ الْبَادِي لِوَصْلِ الْغَوَانِي

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

لاَحَتْ فَقُلْنَا: كَوْكَبُ الصُّبْحِ بَانْ قَالَتْ: نَعَمْ لَكِنْ عَلَى غُصْنِ بَانْ
جَمِيلَةُ الطَّلْعَةِ وَضَّاحَةٌ صَارَتْ بِهَا السَّبْعُ الدَّرَارِي ثَمَانْ

وأرسل إليه عبد الباقي أفندي العمريُّ تَقْرِيظًا على مقاماته مَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ، مطلعها[51]:

غُـــرَرٌ أَمْ دُرَرٌ مَـكْـنُـونَـةٌ ﴿ فِي عُبَابِ الْبَحْرِ بَيْنَ الصَّدَفَيْنْ؟
أَمْ غَـوَانِي سَـفْحِ لـبْـنَـانَ لِمَـنْ ﴿ حَـلَّ بَـغْـدَادَ إِشَـارَةً بِـالْـيَـدَيْـنْ؟

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة خالف فيها رَوِيَّ القافية، مطلعها:

لَسَأَلْتُ بَانَ الْجِذْعِ وَهُوَ يُصَفِّقُ ﴿ كَيْفَ الثَّنِيَّةُ بَعْدَنَا وَالأَبْـرَقُ؟
وَهَلِ الأَجَارِعُ أُمْطِرَتْ بَعْدَ النَّوَى ﴿ يَوْمًا وَهَلْ تِلْكَ الْخَمَائِلُ تُورِقُ؟

وكتب اليازجيُّ قصيدة النُّبْذَةِ الأولى بشكلٍ مبتكرٍ، كنموذجٍ للتفصيل بعد الإجمال، يقول:

بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ يَا مَنْ بِفَضْلِهِ وُفِّقْتُ فَوَقَفْتُ عَلَى..

النُّبْذَةِ الَّتِي:

بِهَا نَاصِيفُ عِلْمٍ كُلَّ فَضْلٍ ﴿ تَطَوَّلَ فَاسْتَطَالَ عَلَى الْجَمِيعِ

وَالْفَلْذَةِ الَّتِي:

دَعَتْ أَفْلاَذَ أَكْبَادِ الْمَعَانِي ﴿ مُفْتَنَّةً بِأَيْدٍ مِنْ وُلُوعِ

وَالْخَوْذَةِ الَّتِي:

كَسَتْ هَامَ الأَفَاضِلِ تَاجَ عِزٍّ ﴿ وَمِغْفَرَ قِمَّةِ الشَّرَفِ الرَّفِيعِ

وَالْعَوْذَةِ الَّتِي:

بِهَا عَاذَتْ قَرَائِحُنَا وَلاَذَتْ ﴿ فَأَغْنَتْهَا عَنِ الْحِرْزِ الْمَنِيعِ

وَاللَّذَّةِ الَّتِي:

وَجَدْنَا فِي مَذَاقِ الْحُبِّ مِنْهَا ﴿ حَلاَوَةَ شَهْدِ وَصْلٍ مِنْ قُطُوعِ

وَالْجَذْوَةِ الَّتِي:

بِهَا قَدَحْتُ زِنَادَ الْفِكْرِ مِنْهُ ﴿ فَخِفْتُ مِنَ الشِّرَارِ عَلَى ضُلُوعِي

وَالْجَلْوَةِ الَّتِي:

أَتَتْ مَطْبُوعَةً لَفْظًا وَمَعْنًى ﴿ عَلَى الإِحْسَانِ وَالْحُسْنِ الْبَدِيعِ

فأرسل إليه عبدالباقي أفندي العمريُّ تَقْرِيظًا على هذه النُّبْذَةِ الأولى، مطلعها[52]:

عَلَى نُبْذَةٍ مِنْ شعْرِ نَاصِيفَ ذي الْفَضْلِ وَقَفْتُ وَمِنِّي الْعَيْنُ فِي مَوْضِعِ الرِّجْلِ

وَطَأْطَأْتُ إِجْلَالًا لَهَا رَأْسَ شَامِخٍ لأخمصه هام العلا موطئ النعل

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

أَتَعْلَمُ مَا هَاجَ بِقَلْبِي مِنَ الشُّغْلِ؟ مُخَدَّرَةٌ تَسْبِي بِأَهْدَابِهَا الْكُحْلِ

غَزَالَةُ أُنْسٍ لَا غَزَالَةُ رَبْرَبٍ رَعَتْ حَبَّةَ لِلْقَلْبِ لَا عَرْفَجَ الرَّمْلِ

(11)

وكانت المُرَاسَلاتُ الثنائيَّةُ الأكثر تكرارًا بين ناصيفِ اليازجيِّ وصديقه محمد أفندي عاقل[53]:

فقد أرسل إليه محمد أفندي عاقل قصيدةً، مطلعها:

خُذِ الْعَفْوَ إِنِّي لِلْوَفَاءِ حَلِيفُ وَعُذْرِي مَقْبُولٌ وَأَنْتَ نَصِيفُ

لَئِنْ قَصَّرَتْ يُمْنَايَ عَنْ بَثِّ لَوْعَتِي فَسِرُّكَ يَدْرِي كُنْهَهَا وَيَشُوفُ

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

تَقَلَّصَ ظِلٌّ لِلشَّبَابِ وَرِيفُ وَأَقْبَلَ مِنْ ضَاحِي الْمَشِيبِ رَدِيفُ

وَأَيُّ صَبَاحٍ لَا تَلِيهِ عَشِيَّةٌ وَأَيُّ رَبِيعٍ لَا يَلِيهِ خَرِيفُ

وأرسل إليه محمد أفندي عاقل قصيدةً، مطلعها:

وَحَقِّكَ إِنِّي لِلْوِدَادِ أَلِيقُ وَكُلُّ حَسِيبٍ بِالْوَفَاءِ حَقِيقُ

شَرَطْتُ عَلَى نَفْسِي الْوَفَاءَ فَهَلْ تَرَى وَفَيْتُ بِشَرْطِي أَمْ عَلَيَّ حُقُوقُ؟

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

هَذِهِ رِسَالَةُ صَبٍّ دَائِمِ الْقَلَقِ إِلَى حَبِيبٍ جَمِيلِ الْخَلْقِ وَالْخُلُقِ

تَضَمَّنَتْ نَارَ شَوْقٍ بَيْنَ أَضْلُعِهِ فَاعْجَبْ لَهُ كَيْفَ يَهْدِي النَّارَ فِي الْوَرَقِ

وأرسل إليه محمد أفندي عاقل قصيدةً، مطلعها:

يُذَكِّرُني الْقَمْرِيُّ بِاللَّيْلِ إذْ غَنَّى   أَنِينَ وِدَاعِي لِلرَّبَابِ مَتَى بِنَّا

تُشَيِّعُنِي بِالطَّرْفِ خِيفَةَ أَهْلِهَا   وَتَلْمَحُنِي سِرًّا فَتَمْنَحُنِي وَهْنَا

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

أَتَتْنِي بِلَا وَعْدٍ مِنَ الْمَنْزِلِ الْأَسْنَى   رَبِيبَةُ خِدْرٍ تَجْمَعُ الْحُسْنَ وَالْحُسْنَى

فَرَشْتُ لَهَا بِيضَ الْقُصُورِ مَطَارِفًا   فَلَمْ تَرْضَ إلَّا أَسْوَدَ الْقَلْبِ لِلسُّكْنَى

(12)

ووردت بالديوان مُرَاسَلَاتٌ ثلاثيَّةٌ (أي: بين اليازجيِّ وصديقَيْنِ اثنَيْنِ معًا):

فقد أرسل إليه كاشف أفندي زاده من الإسكندريَّةِ قصيدةً يمتدحه ويشكره على ديوانه، مطلعها[54]:

مَعَالِمُ الصَّبْرِ دُونَ الْحَيِّ مِنْ مُضَرٍ   وَمَرْتَعُ الْغِيدِ فِي قَلْبِي وَفِي فِكْرِي

وَمَنْبَتُ الشِّيحِ شِيحَ الظَّبْيِ أَفْئِدَتِي   فَارْعَ وَحَاذِرْ مِنَ النِّيرَانِ وَالشَّرَرِ

ومعه في الرسالة ذاتها أرسل حمد محمود أفندي قصيدةً يمتدحه ويشكره على ديوانه، مطلعها:

مَرَدُّ الظَّنِّ أَنَّ السِّحْرَ فِي النَّظَرِ   عَنْ أَعْيُنِ الْغِيدِ حَقَّقَ صِحَّةَ الْخَبَرِ

وَاسْتَنْصِحِ الْعَقْلَ مِنْ قَبْلِ الْقُدُومِ لَهَا   فَإِنْ قَدِمْتَ فَكُنْ مِنْهَا عَلَى حَذَرِ

وسبق القصيدتَيْنِ خطابٌ نثريٌّ رقيقٌ أوضح من خلاله كاشف زاده المكانة الأدبيَّةَ لليازجيِّ بين أقرانه ومعاصريه، منه: «ثَمَرَةُ غُصْنِ بَرَاعَةِ مَطْلَعِ الْأَدَبِ، وَحَبَّةُ حُسْنِ يَرَاعِ مَجَامِعِ الْأَرَبِ، الْوَحِيدُ الَّذِي دَلَّنَا شَذَا عَرْفِ نَافَةِ مِسْكِهِ، إلَى تَيَقُّنِ عُلُوِّ مَرْتَبَتِهِ قَبْلَ التَّحَيُّزِ فِي شَكِّهِ، جَنَابُ الْمُحِبِّ الْأَعَزِّ، وَالْوَدُودِ الْأَمْيَزِ، الشَّيْخُ نَاصِيفُ الْيَازِجِي، نَالَ

كُلَّ مَا يَرْتَجِي، آمِينَ. أَمَّا بَعْدُ.. فَإِنَّ وُدَّ الأَدَبِ حَمِيمٌ، وَلَوْ عَلَى السَّمَاعِ، وَجَامِعُ الظُّرْفِ زَعِيمٌ، مَعَ تَبَايُنِ الْبِقَاعِ، وَقَدْ وَرَدَ لَنَا أُنْمُوذَجُ دِيوَانِكُمُ الْمَنِيفِ، وَنُمُونَةُ قَوْلِكُمُ اللَّطِيفِ، فَاشْتَرَى حَبَّةَ الْقُلُوبِ فِي عُكَاظِ بَيَانِهِ، وَسَلَبَ دُرَّةَ الْعُقُولِ بِسِحْرِ أَلْفَاظِ تِبْيَانِهِ، وَاسْتَخْفَقَ طَيْرَ رُوحِ الشَّوْقِ الْمُحَوِّمِ وَالانْقِضَاضِ، عَلَى اقْتِنَاصِ فُرْصَةِ التَّعَارُفِ، وَاسْتَصْفَقَ وُرْقَ دَوْحِ النُّوقِ لِلسُّمُوِّ وَالانْخِفَاضِ، عَلَى مَنَاصِ غَنِيمَةِ التَّآلُفِ، فَحَرَّرْتُ هَذَا النَّمِيقَ، وَسَيَّرْتُ هَذَا التَّنْمِيقَ، مُذَيَّلاً بِعَاطِلِهِ، هِيَ لَكُمْ وَاصِلَةٌ، إِنِ اقْتَرَنَتْ بِالْقَبُولِ، مَاسْتَعْلَى أُمِّ الْخَجُولِ، وَأَرْدَفْتُهَا بِأُخْرَى مِنْ قَوْلِ الأَمْجَدِ الأَفْخَمِ الأَغَرِّ، سَعَادَةَ حَمَدْ مَحْمُودْ أَفَنْدِي مُتَرْجِمِ مَجْلِسِ الأُورْنَاتُو بِالثَّغْرِ، عَسَى بِذَلِكَ نَنْتَظِمَ وَإِيَّاهُ، فِي سِلْكِ عِقْدِ مَحَاسِيبِ السَّعَادَةِ، وَنَفُوزَ بِالتَّشْرِيفِ كَمَا جَرَتْ بِهِ بَيْنَ الأُدَبَاءِ الْعَادَةُ»[55]، فأجاب اليازجيُّ على كاشف أفندي زاده بقصيدةٍ، مطلعها:

أَهْدَتْ لَنَا نَفَحَاتُ الرَّوْضِ فِي السَّحَرِ ... خَرِيدَةٌ مِنْ ذَوَاتِ اللُّطْفِ وَالْخَفَرِ

خَاضَتْ إِلَيْنَا عُبَابَ الْبَحْرِ زَائِرَةً ... فَلَيْسَ بِدْعٌ بِمَا أَهْدَتْ مِنَ الدُّرَرِ

وأجاب اليازجيُّ على حمد محمود أفندي بقصيدةٍ، مطلعها:

رَبِيبَةٌ مِنْ ذَوَاتِ الْغَنَجِ وَالْحَوَرِ ... سَبَتْ فُؤَادِي فَلَمْ تُبْقِ وَلَمْ تَذَرِ

قَدْ هَاجَتِ الشَّوْقَ مِنِّي نَحْوَ مُرْسِلِهَا ... فَأَصْبَحَ السَّمْعُ مَحْمُودًا مِنَ الْبَصَرِ

ويبدو أن المُرَاسَلَات الشعريَّةَ تَعَدَّدَتْ بين كاشف أفندي زاده محمد عاقل وحمدمحمود أفندي من جهة، واليازجيِّ من جهةٍ ثانيةٍ، فقد أرسل إليهما مَرَّةً أخرى قصيدةً، مطلعها[56]:

بَكَى حَتَّى بَكَيْتُ عَلَى بُكَاهُ   جَرِيحٌ عَيْنُهُ نَزَفَتْ دمَاهُ
يُسَائِلُ أَيْنَ حَلَّ رِكَابُ لَيْلَى؟   وَيَنْسَى أَنَّ لَيْلَى فِي حَشَاهُ

فَأُجِيبَ اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

نَسيمُ الشَّام فَاحَ لَنَا شَذَاهُ   وَذَا يَا رُوحُ مِنْ عُمْرِي مُنَاهُ
وَكَمْ فِي النَّاسِ أَهْوَاءٌ وَلَكِنْ   لِكُلٍّ طَابَ فِي الدُّنْيَا هَوَاهُ

(13)

وَوَرَدَتْ بالديوان مُرَاسَلاتٌ رباعيَّةٌ (أي: بين اليازجيِّ وثلاثة أصدقاء معًا):

فيبدو أن بعض الشعراء المتعاصرين وجدوا في الْمُرَاسَلَاتِ سَلْوَاهُمْ لِتَوْطِيدِ صداقتهم، بما يمثِّل جانبًا مهمًّا من الديوان، ويمكن التمثيل على ذلك بهذه الرسالة الجماعيَّة، التي أرسلها الشيخ حسن ابن الشيخ علي اللقانيّ مفتي الحنفيَّة بالإسكندريَّة، وأرفق معها ثلاثَ قصائدَ لثلاثة شعراءَ، هم: الشيخ إبراهيم سراج الدين الشافعيُّ، والشيخ محمود نَوَّار أحد طلاب مدرسة الإسكندريَّة، والشيخ حسن علي اللقانيُّ، وَتَقَبَّلَهَا اليازجيُّ تَقَبُّلًا حسنًا وَرَدَّ عليها جميعًا[57]:

فَالرَّقِيمَةُ الأولى للشيخ إبراهيم سراج الدين الشافعيِّ، مطلعها:

بَيْنَ السُّهادِ وَجَفْنِي صُلْحُ مَغْلُوبِ   وَاحَيْرَتِي بَيْنَ مَكْرُوهٍ وَمَحْبُوبِ
وَارَحْمَتَاهُ لِشَاكٍ جَوْرَ عَادِلَةٍ   تِيهًا وَذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبِ

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

هَلْ لِلَّذي فِي حَشَاهُ حُزْنُ يَعْقُوبِ   مِنْ حُسْنِ يُوسُفَ يُرْجَى صَبْرُ أَيُّوبِ
وَكَيْفَ صَبْرٌ بِلَا قَلْبٍ يَقُومُ بِهِ   فَقَلْبُ كُلِّ مُحِبٍّ عِنْدَ مَحْبُوبِ

وَالرَّقِيمَةُ الثانيةُ للشيخ محمود نَوَّار، مطلعها:

خُذِ الْحِذْرَ مِنْ فَتْكِ الْعُيُونِ الطَّلائِعِ وَلُذْ بِالْحِمَى بَيْنَ الْبُدُورِ الطَّوَالِعِ
فَوَقْعَةُ بَدْرٍ بِالْقُلَيْبِ أَدَلْنَهَا عَلَيْنَا حُرُوبًا فِي خِلَالِ الأَضَالِعِ

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

عَلَى رَسْمِ هَاتِيكَ الدِّيَارِ الْبَلَاقِعِ بَقَايَا سَلَامٍ مِنْ بَقَايَا الأَضَالِعِ
بَلِينَ وَأَبْلَانَا الزَّمَانُ فَكُلُّنَا رَهِينُ الْبِلَى حَتَّى شُئُونُ الْمَدَامِعِ

وَالرُّقيمَةُ الثالثةُ للشيخ حسن علي اللقانيِّ، مطلعها:

سَرَى فِي ظَلَامِ اللَّيْلِ وَالْبَدْرُ طَالِعُ غَزَالٌ وَبَرْقُ الأُفْقِ كَالثَّغْرِ لَامِعُ
وَأَسْفَرَ عَنْ وَجْهٍ أَرَى الشَّمْسَ دُونَهُ ضِيَاءً فَمَا هَذِهِ الْبُدُورُ السَّوَاطِعُ؟!

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

سَرَى جُنْحَ لَيْلٍ وَالْعُيُونُ هَوَاجِعُ خَيَالٌ كَذُوبٌ عِنْدَهُ الْعَهْدُ ضَائِعُ
خَيَالُ الَّتِي لَوْ أَنْذَرَتْ بِمَسِيرِهِ أَقَامَتْ عَلَيْهِ أَلْفَ بَابٍ يُمَانِعُ

ومن يطالع هذه الرسالة النثريَّةَ كأنه بصدد سرد قصصيٍّ، إذ يقول في ختامها المُرسلُ - أو الراوي إذن -: «إِلَى هُنَا.. انْكَسَرَتْ رُءُوسُ الأَقْلَامِ، وَفَاحَ مِسْكُ الْخِتَامِ، مِنْ عِنْدِ خَاطِبِ وُدِّكُمْ حَسَنٍ اللَّقَّانِيِّ ابْنِ حَضْرَةِ مُفْتِي السَّادَةِ الْحَنَفِيَّةِ، الشَّيْخِ عَلِيٍّ اللَّقَّانِيِّ بِثَغْرِ الإِسْكَنْدَرِيَّةِ»(58).

(14)

وهناك مُرَاسَلَاتٌ شعريَّةٌ وَرَدَتْ بالديوان ولم نَقِفْ لها على رُدُودٍ(59)؛ فقد أرسل محمد عثمان أفندي من القاهرة قصيدةً، لم يَقِفِ الدارسون على جواب اليازجيِّ عليها، مطلعها:

عَصْرُ الشَّبَابِ مَضَى وَكَانَ ظَرِيفَا كَمْ تُهْتُ فِيهِ وَكَمْ لَبِسْتُ شُفُوفَا
وَلَّى وَأَبْقَانِي إِلَى الصُّحُفِ الَّتِي مُلِئَتْ بِقَدْرِ حُرُوفِهَا تَحْرِيفَا

وأرسل المعلم مارون النَّقَّاش من ترسيس قصيدةً مفقودةً، فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

نَزَعَ الْقَرِيضُ إِلَى حمَى نَقَّاشه كَالطَّيْرِ مُبْتَدرًا إِلَى أَعْشَاشه
حَمَلَتْهُ أَجْنحَةُ الصَّبَابَة فَاسْتَوَى مُتَمَتِّعًا منْهَا بلين فرَاشه

وأرسل محمد أفندي عاقل من الإسكندريَّة قصيدةً مفقودةً، فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

لَمَّا رَأَيْتُكَ تَرْعَى ذمَّةَ الْعَرَب عَلمْتُ أَنَّكَ منْهَا خَالصُ النَّسَب
وَكَيْفَ تُنْكَرُ فِي الأَعْرَاب نسْبَتُهُ فَتًى لَهُ عُمَرُ الْفَارُوق خَيْرُ أَب

(15)

وبعض المُرَاسَلَات الشعريَّة كانت بمنزلة النقد الأدبيِّ؛ لأنها حوارٌ بين المراسلين حول الشعر، كآليَّات الكتابة وجماليَّات التَّلَقِّي، وفقًا لبلاغة عصرهم، فقد أرسل الشيخ عبدالهادي نجا الإبياريُّ مفتي المنوفيَّة والغربيَّة بالديار المصريَّة قصيدةً يمتدحه وَيُثْني على ديوانه، مطلعها[60]:

هَكَذَا تُنَسَّقُ اللآلي وَتُنَضَّدْ هَكَذَا تُجْمَعُ الْمَعَاني وَتُحْشَدْ
هَكَذَا هَكَذَا الْكَلَامُ كَلَامٌ صِيغَ دُرًّا بِفِكْرَةٍ تَتَوَقَّدْ

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة خالف فيها رَوِيَّ القافية، مطلعها:

تَقُولُ لقَلْبي رَبَّةُ الأَعْيُن النُّجْل أَفقْ لَا تَقفْ بَيْنَ الصَّوَارم وَالنَّبْل
قَد اسْتَعْبَدَتْهُ عَيْنُهَا وَهْيَ عَبْدَةٌ فَيَا وَيْلَ عَبْد الْعَبْد ذُلٌّ عَلَى ذُلّ

والأهميَّةُ في هذه المُرَاسَلَة لم تَكُنْ في القصيدة التي أرسلها الإبياريُّ، فهي أقرب إلى النَّظْم منها إلى الشعر، وإنما الأهميَّةُ تَكْمُنُ في الخطاب النثريِّ قبلها؛ لِمَا أظهره من المقام الأدبيِّ الذي حَازَهُ اليازجيُّ وشهد له به أحد كبار رجال الإفتاء والبيان في عصره، وإن

لم يَكُنْ في مصره، فيقول: «حَمْدًا لِمَنْ خَلَقَ الإِنْسَانَ، وَعَلَّمَهُ الْبَيَانَ، وَفَتَقَ رَتْقَ لِسَانِه بِرَقَائِقِ الْمَبَانِي، الْمُوَشَّحَةِ بِدَقَائِقِ الْمَعَانِي، وَاسْتَخْرَجَ مِنْ مَعَادِنِ أَلْسِنَةِ الْعَرَبِ إِبْرِيزَ أَفْصَحِ اللُّغَاتِ، وَأَجْلَى عَرَائِسَ الْبَلَاغَةِ لِذَوِي الْفَصَاحَةِ، فَأَمَاطَهَا بَرَاقِعَ وُجُوهِهَا السَّافِرَاتِ، وَصَلَاةً وَسَلَامًا عَلَى نَبِيِّ الأُمَّةِ، وَكَاشِفِ الغُمَّةِ، الْقَائِلِ: (إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا، وَإِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لَحِكْمَةً)[61]، وَعَلَى سَائِرِ الأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، وَآلِ كُلٍّ وَصَحَابَتِهِ أَجْمَعِينَ، وَبَعْدُ.. فَيَقُولُ فَقِيرُ رَحْمَةِ رَبِّهِ، وَأَسِيرُ وَصْمَةِ ذَنْبِهِ، عَبْدُالْهَادِي نَجَا الإِبْيَارِي، عَمَّهُ اللهُ وَإِخْوَانَهُ بِلُطْفِهِ السَّارِي: قَدِ اطَّلَعْتُ عَلَى دِيوَانِ شِعْرِ شَاعِرِ الْقُطْرِ الشَّامِي، الْهُمَامِ الْفَاضِلِ الشَّيْخِ نَاصِيف الْيَازِجِي، الْمُتَأَرِّجِ عَرْفُ قَدْرِهِ السَّامِي، فَوَجَدْتُهُ جَنَّةَ أَدَبٍ عَالِيَةً، قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ، قَدْ أَيْنَعَتْ فِيهِ غُصُونُ الْبَلَاغَةِ وَأَثْمَرَتْ، وَتَلَأْلَأَتْ فِيهِ نُجُومُ الْبَرَاعَةِ وَأَزْهَرَتْ»[62].

وكان أحد أصدقاء اليازجيِّ قد استنكر بعض ما وَرَدَ في القصيدة الدَّاليَّة للإبياريِّ، فَرَدَّ عليه رَدًّا قاسيًا دون إذن اليازجيِّ، ممَّا اضْطَرَّهُ إلى أن يرسل إلى الإبياريِّ يستعطفه بقصيدة، مطلعها[63]:

قِفْ بِالدِّيَارِ إِذَا اللَّيْلُ الْبَهِيمُ سَجَا ... وَقُلْ: طَرِيدٌ إِلَى نَارِ الْفَرِيقِ لَجَا

تَرَى الصَّوَارِمَ شُهُبًا تَسْتَضِيءُ بِهَا ... فَإِنْ بَدَتْ مَيَّةٌ فَالصُّبْحُ قَدْ بَلَجَا

وأجاب الإبياريُّ بقصيدة، صَدَّرَهَا بنثر يذوب رِقَّةً وَيُعَدُّ براعة استهلال: «نَعِيمَ فُؤَادِي، وَغَايَةَ مُرَادِي، لَمَّا وَصَلَتْ قَصِيدَةُ حَضْرَتِكُمْ اللَّامِيَّةُ، بَادَرْنَا بِإِرْسَالِ جَوَابِهَا لِسَاحَتِكُمُ الْحَاتِمِيَّةِ»، مطلعها:

خُذُوا حِذْرَكُمْ مِنْ نَظْرَةِ الْحَدَقِ النُّجْلِ ... فَكَمْ أَرْشَقَتْ بِالصَّبِّ نَبْلًا عَلَى نَبْلِ

مَتَى أَمْكَنَتْ قَلْبَ امْرِئٍ فَعَلَتْ بِهِ ... لَعَمْرُكَ مَا شَاءَتْ مِنَ الأَسْرِ وَالْقَتْلِ

وإذ بالإبياريِّ يَرُدُّ على لاميَّة اليازجيِّ، فيعاجله اليازجيُّ بقصيدة أخرى وهي الْجِيمِيَّةُ التي يستعطفه فيها، وكان الإبياريُّ على سفرٍ

فوعده بالرّدّ عند مَقْدمه: «بَيْنَمَا أَنَا عَلَى جَنَاحِ سَفَر، وَإِذَا بِهِلَالِ قَصِيدَةِ حَضْرَتِكُمُ الْجِيمِيَّةِ سَفَرَ، فَرَأَيْتُ أَنْ أُقَدِّمَ هَذِهِ الْقَصِيدَةَ؛ قِيَامًا بِالْوَاجِبِ عَلَيَّ، وَإِنْفَاقًا عَلَى قَدْرِ مَا لِيَ، وَلِيَعْرِفَ الْهُمَامُ عَجْزِي فَيُكَاتِبَنِي عَلَى قَدْرِ حَالِي، وَإِنْ شَاءَ اللَّهُ عِنْدَ أَوْبَتِي مِنْ رِحْلَتِي، أُقَدِّمُ لأَعْتَابِكَ جَوَابَ الْجِيمِيَّةِ، وَدُمْتُمْ بِحِفْظِ بَارِي الْبَرِيَّةِ»(64)، وبينما يَعِدُ الإبياريُّ اليازجيَّ بِإِرْجَاءِ الردِّ على الجيميةِ، يَتَعَجَّلُ بإرسال رسالة مطوَّلة وقصيدة جديدة بهذا الردِّ، مطلعها الذي تَبَاصَرَ فيه بالجناس التَّامِّ(65):

وَالَهَفَ قَلْبِي عَلَى ظَبْيٍ نَأَى وَنَبَا ... فَمَنْ يُشَنِّفُ عَنْهُ مَسْمَعِي بِنَبَا

هَامَ الْفُؤَادُ بِهِ شَوْقًا لَهُ وَصَبَا ... حَتَّى تَحَمَّلَ مِنْهُ فِي الْهَوَى وَصَبَا

فأجابه اليازجيُّ بقصيدة، مطلعها:

آسُ الْعِذَارِ عَلَى خَدَّيْهِ قَدْ كُتِبَا ... حَدِيثَ فِتْنَتِهِ الْكُبْرَى فَمَا كَذَبَا

مَازَالَ يَخْضَرُّ ذَاكَ الآسُ مُزْدَهِيًا ... وَكَيْفَ يَخْضَرُّ نَبْتٌ جَاوَرَ اللَّهَبَا

يبقى جواب الإبياريِّ على جيميَّة اليازجيِّ، فقد أرسله كما وعده بعد عودته من السفر، وقد صَدَّرَ جوابه برسالة نثريَّة، استهلَّها بأبيات يبدو منها اعتذاره عن التأخُّر في الردِّ، ختامها:

لَكِنَّهُ يُبْدِي اعْتِذَارًا صَادِقًا ... وَمِنَ الْكَمَالِ قَبُولُ عُذْرِ مَنِ اعْتَذَرْ

أما قصيدة المُعَارَضَة الْجِيمِيَّة للإبياريِّ، فمطلعها:

بَدَتْ فَأَبْدَتْ مِنَ الأَشْوَاقِ بِي وَهَجَا ... وَأَسْفَرَتْ ثُمَّ قَالَتْ: مُتْ وَلَا حَرَجَا

حَوْرَاءُ قَدْ مُلِئَتْ أَجْفَانُهَا دَعَجَا ... هَيْفَاءُ قَدْ عَبِقَتْ أَرْدَانُهَا أَرَجَا

(16)

إن المُتَفَرِّسَ لِنَسِيجِ الديوان بِتَمَامِهِ يَتَوَقَّفُ على جماليَّات الشعر العربيِّ، فاليازجيُّ امتاز شعره بتمثُّلات الظواهر البلاغيَّة، بَدْءًا من

مَطَالِع القصائد فيما يُعْرَفُ ببراعة الاستهلال، والتزام التصريع، وما حواه من الجناس والمشترك والتكرير، كما استطاع توظيف المَثَلِ العربيِّ المُشْتَهَر؛ كقول العرب: «كُلُّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الْفَرَا»، فإن «الْفَرَا» هو الحمار الوحشيُّ، وَيُضْرَبُ به المَثَلُ لأن من صاده أغناه عن كل صيد عَدَاهُ، فعنون اليازجيُّ أرجوزته بـ «نَارِ الْقِرَى فِي جَوْفِ الْفَرَا»، يقصد أنه جمع فيها ما تَفَرَّقَ من القضايا النحويَّة، كما استلهم المَثَلَ الآخَرَ في مَتْنِ المقامة الخزرجيَّة مع غيره من الأمثال، كقولهم: «وَعِنْدَ جُهَيْنَةَ الْخَبَرُ الْيَقِينُ»، فإن «جُهَيْنَةَ» قبيلةٌ عربيَّةٌ قَتَلَ رجلٌ منها قتيلًا، وَمَرَّ القاتلُ بزوج القتيل وهي تبحث عنه، فأنشد يقول:

تُنَاشِدُ كُلَّ حَيٍّ عَنْ حُصَيْنٍ وَعِنْدَ جُهَيْنَةَ الْخَبَرُ الْيَقِينُ

فصار شطر الشعر مَثَلًا، ولحسن صياغة اليازجيِّ وتكثيف أفكاره، فيمكن أن تسير بعض أشطره وأبياته مَسِيرَ المَثَلِ الشعريِّ الْمُبْتَكَرِ، فقد أجاد في ابتكار الكثير من الصور الفنيَّة، لدرجة تجعلها جديرةً بأن يُفْرَدَ لها بحثٌ مستقلٌّ، فقديمًا وضع عَلِيُّ بْنُ ظَافِرٍ الأَزْدِيُّ (ت 623هـ) كتابَهُ «غَرَائِبُ التَّنْبِيهَاتِ عَلَى عَجَائِبِ التَّشْبِيهَاتِ»؛ لِيُلْمِحَ إلى ابتكار كل شاعرٍ على حِدَةٍ في صوره وِفْقَ مُتَخَيَّلِهِ وَمُتَخَيَّرِهِ، فالشعر ضَرْبٌ من التصوير، والشعراء بناؤهم على التَّخْيِيلِ.

وحاول عمر الدسوقي في مَعْرِضِ حديثه عن شعراء النهضة في العصر الحديث أن يستنبط الخصائص الأسلوبيَّةَ لناصيف اليازجيِّ، ومنها: الجمع بين الرِّقَّة وَالْمَتَانَة، وسهولة اللفظ، وَدِقَّةُ الوصف، وجمال الخيال، وَرِقَّةُ الْحِسِّ، وَدَمَاثَةُ العاطفة، وأنه يأتي على رأس كُتَّاب جيله؛ لِمَتَانَةِ عبارته، وحسن صياغته، كما أنه كان مُبْتَكِرًا إذ تَرَسَّلَ في بعض كتاباته على خلاف المعهود في زمنه.

ورغم ما امتاز به اليازجيُّ من التدقيق اللغويِّ فقد استدرك عليه بعض النقاد، في قوله يَصِفُ بخيلاً:

قَدْ قَالَ قَوْمٌ إنَّ خُبْزَكَ حَامِضٌ   وَالْبَعْضُ أَثْبَتَ بِالْحَلاوَةِ حُكْمَهُ
كَذَبَ الْجَمِيعُ بِزَعْمِهِمْ فِي طَعْمِه   مَنْ ذَاقَهُ يَوْمًا لِيَعْرِفَ طَعْمَهُ؟!

فيعقِّب عمر الدسوقي قائلاً: «(أَلْ) لا تدخل على (بَعْض) في صحيح اللغة، وعجيبٌ أن يَفُوتَ ذلك على الشيخ ناصيف وهو العالم اللغويُّ»(66).

وأيضًا فإن ديوان «فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ» قد حَوَى عددًا من الرسائل النثريَّة التي دَارَتْ بين اليازجيِّ وأصدقائه مصحوبةً بالرسائل الشعريَّة - موضوعَ هذه الورقة البحثيَّة - بينما وَرَدَتْ الرسائل النثريَّةُ من محمد أفندي عاقل، والشيخ عبدالرحمن الصوفيِّ الزيلعيِّ، والشيخ عبدالهادي نجا الإبياريِّ، والشيخ حسن علي اللقانيِّ(67)، وقد أَلْحَقْنَا إلى بعضها ولعلها تحتاج إلى دراسةٍ مستقلَّة؛ للكشف عن الخصائص الأسلوبيَّة للكتابة الفنيَّة آنذاك.

وفي تَنَاصِّ شعر المُرَاسَلَاتِ مع آيات القرآن الكريم هناك استلهامٌ للآيات القرآنيَّة وتوظيفها في شعر المُرَاسَلَات، ففي مُرَاسَلَة عبد الحميد الموصليِّ لناصيف اليازجيِّ يقول: «عَدُوُّ الْمَرْءِ أَوْلَادٌ وَمَال»، مستلهمًا قول الله - تعالى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ مِنْ أَزْوَٰجِكُمْ وَأَوْلَٰدِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَٱحْذَرُوهُمْ﴾، [سورة التغابن- الآية 14]، وفي القصيدة ذاتها يقول الموصليُّ: «هَوَاهُ كَمَا رَأَوْهُ مَالَ مَالُوا»، مستلهمًا قول الله - تعالى-: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾، [سورة الفرقان - الآية 43]، وهو من تقاديم الكلام؛ لأن مَن اتَّخذ إلهه هواه ليس مذمومًا، وأصله: مَن اتَّخذ هواه إلهه، أي: استبدَّ به الهوى حتى صار بمنزلة الإله الذي يُعْبَدُ، وهذا بَادٍ في مَنْ قاده عناده إلى الكفر،

أيضًا يقول الموصليُّ فيها: «هُوَ الدَّهْرُ الدَّوَّامُ لَهُ مُحَالٌ»، مستلهمًا قول الله - تعالى -: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾، [سورة آل عمران - الآية 140]، فعدم ثبات الأشخاص والأحوال من سنن الزمان التي سجَّلها العرب في أمثالهم: «الزَّمَانُ أَرْوَدُ مُسْتَبِدٌّ».

وفي تَنَاصِّ شعر المُرَاسَلَات مع التراث الشعريِّ هناك استلهامٌ للنصوص الشعريَّة في شعر المُرَاسَلَات، ففي مُرَاسَلَة مارون النَّقَّاش لناصيف اليازجيِّ يقول: «غَرْتَى الوِشَاحِ مِنَ الطِّرَازِ الأَوَّلِ»، مستلهمًا قول الشاعر حسَّان بن ثابت الأنصاريِّ مادحًا الغَسَاسِنَةَ:

بِيضُ الْوُجُوهِ كَرِيمَةٌ أَحْسَابُهُمْ شُمُّ الأُنُوفِ مِنَ الطِّرَازِ الأَوَّلِ

كما يمكننا الوقوف على تَنَاصِّ شعر المُرَاسَلَات مع المأثور الصوفيِّ، فَتَأَثُّرُ ناصيف اليازجيِّ بالمأثور الصوفيِّ بدا في غير مَوْضِع من ديوانه، ففي قوله: «مَنْ ذَاقَهُ يَوْمًا لِيَعْرِفَ طَعْمَهُ؟!»، مستلهمًا الحكمة الصوفيَّة المأثورة عن التجربة التي يخوضها المُرِيدُ «مَنْ ذَاقَ عَرَفَ، وَمَنْ عَرَفَ اغْتَرَفَ»، وفي تَقْرِيظ عبدالله فريج لديوان اليازجيِّ يقول عنه: «إِذْ أَضْحَى مُفْرَدُهَا عَلَمًا»، مستلهمًا قول الشاعر محمد بن سعيد البوصيريِّ (ت 696هـ) في مدح النبيِّ - صلَّى الله عليه وسلَّم -:

خَفَضْتَ كُلَّ مَقَامٍ بِالإِضَافَةِ إِذْ نُودِيتَ بِالرَّفْعِ مِثْلَ المُفْرَدِ العَلَمِ

والمعنى: خَفَضْتَ كل منزلة لغيرك، بالنسبة إلى مقامك من البشر، وكما اتَّصف الأنبياء كلهم بالكمال فالنبيُّ - صلَّى الله عليه وسلَّم - أكمل، وعليه فمقام غيره خَفِيضٌ بالنسبة إلى جَنَابِهِ الرَّفِيع، وَنُودِيتَ بِالرَّفْعِ، أي: برفع شأنك لبلوغك مقامًا عجز الخلق عن الوصول إليه، مثل المُفْرَدِ العَلَم، أي: مثل المنادى المعرفة، فنداؤه بالرَّفع بين أقسام المنادى، إذ ما عداه منصوبٌ.

كما أن فكرة التَّفَرُّدِ وَالْفَرْدِ وَالْفَرْدِيَّةِ وَالْفَرْدَانِيَّةِ بتقاليبها اللغويَّةِ وظلالها الفلسفيَّة لا شك مَسَّتْ قلم اليازجيِّ، حتى وضع عنوان «مَطَالِعِ السَّعْدِ فِي شَرْحِ الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ»، وهو كتابٌ موجزٌ في قواعد النحو والصرف.

ويوضح عيسى ميخائيل سابا[68] أن: فن الكتابة عامةً في بيروت في مطلع القرن التاسع عشر الميلاديِّ كان على قَدْرٍ كبيرٍ من الانْحِطَاطِ وَالرَّكَاكَةِ، ولم يَكُنْ إنشاء الْكُتَّابِ يجري وِفْقَ قواعدَ اللغة وعلومها، ويستشهد على ذلك ببعض الوثائق التي كانت تُكْتَبُ في دواوين الحُكَّام، حيث تَسَرَّبَتْ مسْحَةُ اللَّهْجَةِ العاميَّةِ وَالرَّطَانَةِ الأَعْجَمِيَّةِ إليها، فَكَادَت اللغةُ الْمُعْرَبَةُ والعبارة الصحيحة أَن تغيب، فحاول بعض الكُتَّابِ النهضة باللغة في مصر والشام، مثل: ناصيف اليازجيِّ وفارس الشدياق وبطرس كرامة ونقولا الترك ومارون النَّقَّاش، لكن الرسائل الأدبيَّةَ آنذاك خَرَجَتْ في رِدَاءِ القرن الثامن عشر الميلاديِّ، فغلب عليها السجع، حتى أَخَذَتْ في التَّحَرُّرِ منه تدريجيًّا؛ بسبب انتشار التعليم ونشوء الصحافة والاقتراب من الغرب.

(17)

ونظرًا لأهميَّةِ الديوان، فقد أحدث صَدًى أدبيًّا واسعًا، ونال حَظًّا من تَقْرِيظِ شعراء زمانه من أصدقاء اليازجيِّ، فمن الْمُقَرِّظِينَ الشاعرُ أسعد أفندي طرَّاد[69]:

كَذَا فَلْيَكُنْ مَنْ خَاضَ فِي حَلْبَةِ الشِّعْرِ ... وَمَنْ جَالَ فِي بَحْبُوحَةِ النَّظْمِ وَالنَّثْرِ

تُهَادِيهِ أَعْلاَمُ الْبِلاَدِ رَسَائِلاً ... مِنَ الشَّرْقِ حَتَّى الْغَرْبِ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

لَعَمْرُكَ هَلْ مِنْ شَاعِرٍ قَدْ تَزَاحَمَتْ ... عَلَى بَابِهِ الأَشْعَارُ مِنْ عُمُدِ الْعَصْرِ؟!

يُعَدُّ لَهُمْ فَضْلٌ بِذَلِكَ وَمِنَّةٌ ... نَعَمْ وَلَهُ حَظٌّ جَلِيلٌ مِنَ الْفَخْرِ

وأهميَّةُ التَّقْرِيظِ في تحقيقه غَرَضًا شعريًّا ظاهرًا هو المدح، أما الْغَرَضُ الباطن فهو النقد الأدبيُّ، حيث يبحث الْمُقَرِّظُ عن الجوانب الجماليَّة للديوان والخصائص الأسلوبيَّة للشاعر، فيخرج التَّقْرِيظُ بمنزلة وجهة نظر نقديَّة مَصُوغَة في قَالَب شعريٍّ، وَيَتَوَقَّفُ القارئُ على ما سَدَّدَهُ الشاعرُ من سِهَام البلاغة، واستهدفه من أغراضها فأصابه، كما يَعْمَدُ الْمُقَرِّظُ إلى التلوين اللفظيِّ، بذكر ألفاظ يضمها عنوان الكتاب أو اسم الشاعر أو الناشر؛ من قَبِيلِ الاحْتِفَاءِ حيث يوظِّفها اشتقاقًا أو جناسًا في القصيدة، فالنماذج التالية ضَمَّتْ لفظةَ «فَاكِهَة» الواردة في عنوان الديوان، وفعلًا مُشْتَقًّا «تَفَاكَهَتْ»، وربطها بحقلَيْنِ دلاليَّيْنِ، أولهما: المعنى العامُّ/ الماديُّ/ فَاكِهَةُ الرياضِ والأزهارِ، ثانيهما: المعنى الخاصُّ/ المعنويُّ/ فَاكِهَةُ الأفكارِ والأشعارِ.

ولفظة «عَزِيز»، وربطها بحقلَيْنِ دلاليَّيْنِ، أولهما: المعنى العامُّ/ قيمةٌ خُلُقِيَّةٌ/ عَزِيزُ النَّفس، ثانيهما: المعنى الخاصُّ/ شخصٌ بعَيْنِه/ عَزِيزْ أفندي زَنَدْ طَابِعُ الديوانِ. ولفظة «طَبْع» و«بطَبْعِهَا»، وربطها بحقلَيْنِ دلاليَّيْنِ، أولهما: المعنى العامُّ/ المعنويُّ/ التَّحَلِّي بالْخُلُقِ وَالسُّلُوكِ، ثانيهما: المعنى الخاصُّ/ الماديُّ/ صناعةُ الطَّبْعِ وَالنَّشْرِ.

كما في تَقْرِيظ الشاعر عبدالله أفندي فريج مَرَّتَيْنِ، إذ يستثمر فيهما الطاقات الاشْتِقَاقِيَّةَ للغة وَيُصَدِّرُهُمَا بِقِمَّةِ جَرْسِ الْبِنْيَةِ الْمَاثِلِ في الجناس التامِّ، فيقول في التَّقْرِيظَةِ الأولى:

وَ«فَاكِهَة» في رَوْضِهَا بِالْبَهَا بَهَتْ	فَمَا شَامَهَا الْوَلْهَانُ إلَّا وَقَدْ بَهِتْ
رِيَاضٌ بِهَا الآدَابُ كَالزَّهْرِ بَهْجَةً	فَمِنْهَا نُفُوسُ النَّاسِ فَازَتْ بِمَا اشْتَهَتْ
عَرَائِسُ أَفْكَارٍ تَجَلَّتْ لَنَا فَكَمْ	مَحَاسِنِهَا فِي الْخَلْقِ عَنْ غَيْرِهَا نَهَتْ
دَرَارٍ بِهَا أَهْلُ النُّهَى قَدْ «تَفَاكَهَتْ»	فَحَثَّتْ عَلَى فَضْلٍ عُقُولًا وَنَبَّهَتْ

تَحَرَّى «عَزِيزُ» الْقَوْمِ جَمْعًا لِشَمْلِهَا فَلَا بِدْعَ أَنْ حَاكَتْهُ لُطْفًا وَأَشْبَهَتْ
وَإِذْ أَدْرَكَتْ حَدَّ الْكَمَالِ بِـ «طَبْعِهَا» لِصَحْبِ تَوَارِيخُ التَّهَانِي بِهَا شَدَتْ
ظَفِرْتُمْ أُهَيْلَ الْجَاهِ وَالْجُودِ بِالْمُنَى فَـ «فَاكِهَةُ» النُّدْمَانِ فِي أَهْلِهَا هَدَتْ

ثم يقول الشاعرُ عبد الله أفندي فريج في التَّقْرِيظَة الثانية:

الْيَوْمَ الْفَضْلُ عَلَا وَسَمَا فَصِفَاتُ الْمَجْدِ لَنَا وَسَمَا
بِمَجَانِي «فَاكِهَةٍ» نَتَجَتْ عَنْ سَامِي أَفْكَارِ الْعُلَمَا
بِـ «عَزِيزٍ» عَزَّتْ فَاشْتَهَرَتْ إِذْ أَضْحَى مُفْرَدُهَا عَلَمَا
أَذْهَانُ الْقَوْمِ أَخَا شَجَنٍ سَحَرَتْهَا «فَاكِهَةُ النُّدَمَا»

وبعد هذا التَّطْوَاف.. فالحاجة مَاسَّةٌ إلى تحقيق ديوان «فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ» لناصيف اليازجيِّ تحقيقًا علميًّا؛ لصعوبة مطالعة هذه النسخة العتيقة (القاهرة 1306هـ/1889م)، والحاجة إلى ضبط نصوص الْمُرَاسَلَات الشعريَّة والنثريَّة بِنْيَةً وَإِعْرَابًا؛ لصعوبة الألفاظ والتراكيب اللغويَّة والعبارات الْمَسْكُوكَة الشائعة في القرن التاسع عشر الميلاديِّ، ممَّا يستلزم شرح الكثير منها لاسْتِغْلَاقِهَا على الْمُتَلَقِّي العربيِّ المعاصر، الذي ضَعُفَتْ لديه الْمَلَكَةُ اللغويَّةُ إلى حَدٍّ بعيد، والحاجة إلى الترجمة الشخصيَّة للأدباء المذكورين؛ لانقسامهم على ضَرْبَيْنِ، مشهورين نَأَى بهم الزمن، ومغمورين يفتقرون إلى الكشف عنهم، وتصدير الديوان بدراسة ضَافِيَة تظهر الْبَصْمَةَ الأسلوبيَّةَ للشاعر، وَمَوْقِعَ ديوانه في خريطة الشعر الحديث.

الهوامش

(1) انظر: ديوان النُّبْذَةِ الأولى: ناصيفُ اليازجيُّ، المطبعة الشرقيَّةُ، بيروت – لبنان، ط2، سنة 1994م، صفحة ت.

قاموس الأدب العربيِّ الحديث: إشراف وتحرير/ د. حمدي السَّكُّوت، الهيئة المصريَّةُ العامة للكتاب، القاهرة – مصر، ط 1 (طبعةٌ مزيدةٌ ومحدَّثةٌ)، سنة 1436هـ/ 2015م، 813-814.

الأعلام: خير الدين الزركليُّ، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ط 1، سنة 1412هـ/ 1992م، ترجمة ناصيف بن عبدالله اليازجيِّ (1800-1871م).

في الأدب الحديث: عمر الدسوقي، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط 8، سنة 1393هـ/ 1973م، ج 1، ص 70.

(2) مجلَّة الجنان: بيروت – لبنان، السنة الثانية، 1871م، ص 195.

(1) انظر: قاموس الأدب العربيِّ الحديث: ص 814.

في الأدب الحديث: ج 1، ص 70.

(4) انظر: في الأدب الحديث: ج 1، ص 73.

(5) أرجوزةٌ تقع في سبع عشرة صفحةً، ألَّفها وشرحها سنة 1854م، وطبعتها المطبعة المخلصيَّةُ للروم الكاثوليك في بيروتسنة 1870م.

(6) أرجوزةٌ طويلةٌ تقع في مائة وأربعين صفحةً، وطبعتها المطبعة المخلصيَّةُ، فالمطبعة الأمريكيَّةُ سنة 1872م، واختصر ابنه الشيخ إبراهيم الشرح وأصدر الطبعة المختصرة سنة 1889م.

(7) كتابٌ مختصرٌ يقع في عشرين صفحةً، طبعته المطبعة المخلصيَّةُ سنة 1865م.

(8) أرجوزةٌ تقع في ثمانٍ وعشرين صفحةً، طُبعتْسنة 1889م.

(9) أرجوزةٌ تقع في ثلاث مائة وتسع وثمانين صفحةً، فرغ من تبييض الشرحسنة 1861م، وطُبع في بيروت سنة 1863م، واختصره ابنه الشيخ إبراهيم في مائتين وستٍّ وتسعين صفحةً، وطُبع سنة 1889م، كما أعرب شواهده المعلم شاهين عطيَّة، وسمَّاه «**الدُّرَرَ في عُقُودِ الْجَوْهَرِ**».

(10) كتابٌ موجزٌ يقع في خمس عشرة صفحةً، وطبعته المطبعة المخلصيَّةُ سنة 1865م، وشرحه ابنه الشيخ إبراهيم، واختصر فيه قواعد الصرف والنحو اختصارًا شديدًا، وسمَّاه «مَطَالِعَ السَّعْدِ فِي شَرْحِ الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ»، وطُبع في بيروت سنة 1888م.

(11) كتابٌ يقع في مائة وأربع وعشرين صفحةً، وطُبع في بيروت سنة 1854م، ثم أضاف إليه زيادات فوقعَ في مائتين وسبعٍ وخمسين صفحةً، وطُبع سنة 1866م، ثم طبعته المطبعة الأمريكيّةُ سنة 1877م.

ولا أدري لمَ اقتصر عمر الدسوقي على ذكر كتاب «فَصْلِ الْخِطَابِ» كمؤلَّف لليازجيّ في الصرف والنحو، وأغفل سائر المؤلَّفات؟! انظر: في الأدب الحديث: ج 1، ص 72.

(12) انظر: مجلّة الجنان: بيروت – لبنان، السنة الثانية، 1871م، ص 190-191.

(13) كتابٌ يقع في مائتين وستَّ عشرة صفحةً، أنهاه سنة 1848م، وطبعته المطبعة الأمريكيّةُ تحت عنوانَين: «عِقْدِ الْجُمَانِ»، و«مَجْمُوعِ الأَدَبِ فِي فُنُونِ الْعَرَبِ»، عِدَّةَ طبعات أولاها سنة 1908م، آخرها التاسعة سنةَ 1932م، وأعاد ترتيبها لبيب جريديني مُدْمِجًا الْمَتْنَ في الشرح.

(14) أرجوزةٌ تقع في خمس وثلاثين صفحةً، فرغ من تبييضها سنة 1861م، وطبعتها المطبعة المخلصيّةُ سنة 1868م.

(15) أرجوزةٌ تقع في مائة وسبع وعشرين صفحةً، أنهاها سنة 1853م، وشرحها ابنه الشيخ حبيب، وطُبعتْ في بيروتَ سنة 1869م.

وأصدرت مكتبة لبنان ناشرون، بيروت – لبنان، سنة 1419هـ/ 1999م، كتاب «دليل الطالب إلى علوم البلاغة وَالْعَرُوضِ»، كطبعةٍ حديثةٍ ميسَّرةٍ لمؤلَّفات اليازجيّ في هذَيْنِ الْعِلْمَيْنِ.

(16) رسالةٌ تقع في سبع وثلاثين صفحةً، أنهاها سنة 1857م، وطبعتها المطبعة الأمريكيّةُ عدَّةَ طبعات، أولاها سنة 1857م، وآخرها الرابعة سنة 1913م، فَكَوَّنَتِ الرسالةُ والأرجوزةُ مَعًا خمسين صفحةً.

(17) أرجوزةٌ تقع في أربعةٍ وثمانين بيتًا، نُشرت في مجلّة الطبيب، العدد الرابع عشر، سنة 1902م، ص 125-151.

(18) قاموس الأدب العربيّ الحديث: ص 814.

(19) كتابٌ يقع في سبع مائة وثلاث عشرة صفحةً، طبعته مطبعة القدّيس جاورجيوس في بيروت سنة 1882م، ولمَّا عَايَنَ الباحثُ أصلَ هذه الطبعة وجد في حَرْدِ مَتْنِهَا أن اليازجيَّ قد فرغ من تبييضها ونشرها سنة 1887م، وهو تاريخٌ تَالٍ للمثبت على الغلاف! ثم أَصْدَرَتْهُ في جزأَيْنِ دارُ صادرٍ في بيروت سنة 1964م.

كما يُذكر أن شرح اليازجيّ للمتنبي قد أتمَّه ابنه إبراهيم، انظر: قاموس الأدب العربيّ الحديث: ص 814. في الأدب الحديث: ج 1، ص 72.

(20) ديوانٌ يقع في مائة وثمانٍ وعشرين صفحةً، له طبعتان أولاهما في بيروت سنة 1853م، وثانيتهما بالمطبعة الشرقيَّة في بيروت سنة 1904م، عنوانها: «النُّبْذَةُ الأولى»، صحَّحها ابنه الشيخ إبراهيم، وصدَّرها سِبْطُهُ الشيخ أمين الحدَّاد بترجمة الناظم.

(21) ديوانٌ يقع في مائة وثمانٍ وثلاثين صفحةً، له طبعتان أولاهما بالمطبعة العموميَّة في بيروت سنة 1864م، وثانيتهما بالمطبعة الأدبيَّة في بيروت سنة 1898م، وصحَّحها ابنه الشيخ إبراهيم.

(22) ديوانٌ له طبعتان أولاهما في بيروت سنة 1883م، مذيلةً قصائدها بتواريخها، وثانيتهما بالمطبعة الأدبيَّة في بيروت سنة 1903م، وتقع في مائةٍ وستٍّ وأربعين صفحةً، وصحَّحها ابنه الشيخ إبراهيم.

(23) ديوانٌ يقع في ستَّ عشرةَ صفحةً، وطُبع في بيروت سنة 1859م.

(24) خطابٌ شعريٌّ نُشر سنة 1852م، انظر: أعمال الجمعيَّة السوريَّة، الكراس السادس، ص 41-43.

(25) ديوانٌ صدرت طبعته الأولى في بيروت سنة 1870م، والثانية بدار صادر في بيروت سنة 1930م. واعتمد الباحث على نسخة المكتبة المصريَّة لعزيز أفندي زند في القاهرة سنة 1889م.

(26) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ: ص 90.

(27) مجلَّة الجنان: بيروت-لبنان، السنة الثانية، 1871م، ص 152.

(28) الشيخُ ناصيفُ اليازجيُّ (الكتاب السادس من سلسلة نوابغ الفكر العربيِّ، وصدرت طبعته الأولى سنة 1385هـ/ 1965م): عيسى ميخائيل سابا، دار المعارف، القاهرة-مصر، ط 3، سنة 1400هـ/ 1980م، ص 22.

(29) انظر: في الأدب الحديث: ج 1، ص 72.

(30) ديوانُ المَاحي: للشاعر محمد مصطفى المَاحِي، دار الفكر العربيِّ، القاهرة- مصر، ط 2، سنة 1388هـ/ 1968م.

ويمكن مطالعة تلك المُرَاسَلَاتِ الشعريَّةِ في الديوان بين المَاحِي ومعاصريه على النحو التالي:

طاهر الطناحي، ص 113 - 128 - 252 - 267، ومحمد الأسمر ص 164، وخليل مطران، ص 224، وعلي العزبي، ص 237، وعلي منصور، ص 250، ومصطفى الشهابي، ص251، ومحمود عبدالحي، ص 255، وكامل كيلاني، ص 259، وأحمد موصلي، ص261، وإبراهيم الغزاوي، ص 264، ومحمود جبر، ص 266، ومحمد الحوماني، ص267، وحسن القاياتي، ص 275، ومحمود غنيم ص 279-282، وأحمد نسيم، ص280.

(31) مُقَدِّمَةُ دِيوَانِ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ: ص 2.

(32) خَاتِمَةُ ديوانِ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ: ص 92.

(33) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ: مَرْثِيَّةُ اليازجيِّ للموصليِّ وَتَقْرِيظُ العلويِّ، ص 60-62.

مِدْحَةُ العلويِّ لملكة إنجلترا وجواب اليازجيِّ على التَّقْرِيظِ، ص 63-66.

(34) انظر: في الأدب الحديث: ج 1، ص 73.

(35) انظر: في الأدب الحديث: ج 1، ص 75.

الدليلُ اللغويُّ العامُّ (معجمٌ عامٌّ شاملٌ في الأدوات والتراكيب والمهارات الكتابيَّة): سليمان فيَّاض، الكتاب الحادي والعشرون من سلسلة كتاب شرقيَّات للجميع، دار شرقيَّات، القاهرة - مصر، ط 2، سنة 1416هـ/ 1996م، باب «أل». شَذَا العَرْفِ في فَنِّ الصَّرْف: الشيخ أحمد محمد الحملاوي، تحقيق/ وائل أحمد عبد الرحمن، المكتبة التوفيقيَّةُ، القاهرة- مصر، ط1، سنة 1430هـ/2010م، باب صِيَغ المبالغة- صيغة «فَعِيل».

(36) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ: تَعْزِيَةُ اليازجيِّللشدياق وجواب الشدياق، ص 10-11.

(37) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ: تَخْمِيسُ الموصليِّ وجواب اليازجيِّ، ص50-53.

والتناص مع: سورة التغابن- الآية 14، وسورة الفرقان- الآية 43.

وانظر: موسيقى الشعر العربيِّ (أوزانه - قوافيه): د. محمد عبدالمنعم خفاجي، دار ابن زيدون، بيروت - لبنان، ومكتبة الكليَّات الأزهريَّة، القاهرة - مصر، ط1، د.ت. وإيقاع الشعر العربيِّ: د. السيد إبراهيم محمد، دار الثقافة العربيَّة، القاهرة- مصر، ط1، سنة 1415هـ/1995م؛ في مواضعَ متفرِّقةٍ للتحليل العَرُوضيِّ للقصائد.

(38) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ: خطاب الموصليِّ وجواب اليازجيِّ، ص6-8.

خطاب العمريِّ وجواب اليازجيِّ، ص 42.

انظر: موسيقى الشعر العربيِّ (أوزانه - قوافيه): د. محمد عبدالمنعم خفاجي، وإيقاع الشعر العربيِّ: د. السيد إبراهيم محمد؛ في مواضعَ متفرِّقةٍ للتعرُّف على بحور الشعر، بتفعيلاتها العَرُوضيَّة ومجموعاتها الصوتيَّة.

(39) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ: خطاب الزيلعيِّ وجواب اليازجيِّ، ص20-21.

(40) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ: ص 19-20.

(41) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الأُدَبَاءِ: خطاب جرجس أبلاً وجواب اليازجيِّ، ص 12-13.

(42) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاب البغداديّ وجواب اليازجيّ، ص22-23.

(43) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: تَقْرِيظُ العلويّ المقاماتِ وجواب اليازجيّ، ص56-57.

(44) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاب طرّاد وجواب اليازجيّ، ص58-59.

(45) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاب الخوريّ وجواب اليازجيّ، ص67-68.

(46) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاب الموقّت وجواب اليازجيّ، ص86-88.

(47) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاب اليازجيّ وجواب النّقّاش، ص73-74.

ديوَانُ حسَّان بن ثابت الأنصاريُّ: تحقيق/ د. سيد حنفي حسنين، سلسلة الذخائر (العدد 17)، الهيئةُ العامة لقصور الثقافة، القاهرة - مصر، ط1 ، 1428هـ/ 2008م، والتناص مع مدْحَة حسَّان للْغَسَاسنَة.S

(48) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: تَخْمِيسُ الموصليّ وجواب اليازجيّ، ص50-53.

والتناص مع: سورة آل عمران- الآية 140.

(49) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاب اليازجيّ وجواب الأحدب، ص32-33.

(50) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاب الأحدب وجواب اليازجيّ، ص70-72.

(51) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: تَقْرِيظُ العمريّ المقاماتِ وجواب اليازجيّ، ص 29-3.

(52) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: تَقْرِيظُ العمريّ النُّبْذَةَ وجواب اليازجيّ، ص 46-49.

(53) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطابات عاقل وجوابات اليازجيّ، ص 54-55، و68-69، و84-85.

(54) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطابا زاده وحمد وجواب اليازجيّ عليهما، ص 14-18.

(55) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: ص 14.

(56) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاباليازجيّ لزاده وحمد وجوابهما عليه، ص 52-53.

(57) ديوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاب سراج وجواب اليازجيّ، ص76-81.

خطاب نوّار وجواب اليازجيّ، ص 77-82.

خطاب اللقانيّ وجواب اليازجيّ، ص 79-83.

(58) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: ص 81.

(59) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاب عثمانَ وجواب اليازجيِّ مجهولٌ، ص 29.

خطاب النقَّاش مجهولٌ، وخطاب عاقل مجهولٌ، وجواب اليازجيِّ عليهما، ص 69.

(60) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاب الإبياريِّ وجواب اليازجيِّ، ص26-27.

انظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: أحمد إبراهيم الهاشمي (ت1362هـ/ 1943م)، اعتنت بتصحيحه/ نجوى أنيس ضو، دار إحياء التراث العربيِّ ومؤسسة التاريخ العربيِّ، بيروت- لبنان، ط 1، سنة 1418هـ/ 1998م. والموجز في البلاغة وَالْعَرُوضِ: محمد ضياء الدين الصابوني، مطابع رابطة العالم الإسلاميِّ، مكة المكرمة - السعوديَّةُ، ط 2، سنة 51411هـ/ 1991م؛ للتوقُّفِ على بعض الظواهر البلاغيَّة في تحليل الديوان.

(61) الحديث النبويُّ رواه البخاريُّ في صحيحه، كتاب الطب، رقم (5767)؛ عن عبدالله بن يوسف أخبرنا مالكٌ، عن زيد بن أسلمَ، عن عبد الله بن عمرَ - رضي الله عنهما - أنَّه قَدِمَ رجلان من المشرق، فخطبا فعجب الناس لبيانهما، فقال رسول الله - صلَّى الله عليه وسلَّم -: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا، أو: إِنَّ بَعْضَ الْبَيَانِ سِحْرٌ»، والرجلان هما: الزبرقان بن بدر، وعمرو بن الأهتم.وانظر:فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلانيُّ، تحقيق/ الشيخ عبدالعزيز بن باز، ج 11، ص 403-404، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط 1، سنة 1414هـ/ 1994م.

(62) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: ص26.

(63) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاب اليازجيِّ وجواب الإبياريِّ، ص35-36.

وانظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: أحمد إبراهيم الهاشمي، والموجز في البلاغة وَالْعَرُوضِ: محمد ضياء الدين الصابوني؛ للتوقُّفِ على بعض الظواهر البلاغيَّة في تحليل الديوان.

(64) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: ص 38.

(65) دِيوَانُ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ فِي مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: خطاب الإبياريِّ وجواب اليازجيِّ، ص39-41.

اعتذار الإبياريِّ للتأخُّر في الرَّدِّ على اليازجيِّ، ص 43.

مُعَارَضَةُ الإبياريِّ لِجِيمِيَّةِ اليازجيِّ، ص 44.

(66) في الأدب الحديث: ج 1، ص 72 (هامش 2)، ص 75.

وانظر: الدليلُ اللغويُّ العامُّ: سليمان فيَّاض، باب «أَلْ».

وجواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: أحمد إبراهيم الهاشمي، والموجز في

البلاغة وَالْعَرُوض: محمد ضياء الدين الصابوني؛ للتوقُّفِ على بعض الظواهر البلاغيَّةِ في تحليلِ الديوان.

وَمَجْمَعُ الأمثال: أبو الفضل أحمد بن إبراهيم النيسابوريُّ الميدانيُّ (ت 518هـ)، تحقيق/ محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصريَّة، بيروت - لبنان، ط 1، سنة 1412هـ/ 1992م؛ للتوقُّفِ على الأمثال العربيَّةِ التي استلهمها اليازجيُّ في قصائده.

(67) الرسائلُ النثريَّةُ في دِيوَانِ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ في مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: رسالة عاقل، ص14.

رسالة الزيلعيِّ، ص 19.

ثلاث رسائلَ للإبياريِّ، ص 26-38-43.

رسالة اللقانيِّ، ص 75.

(68) انظر: الشيخ ناصيف اليازجيُّ (الكتاب السادس من سلسلة نوابغ الفكر العربيِّ): ص 8-9.

وللاستزادة فقد أشار عيسى ميخائيل سابا في طيَّات حديثه إلى كتاب «الأصولِ العربيَّة» لأسد رستم، و«مذكراتٍ تاريخيَّة» للأب قسطنطين الباشا، و«الأساليبِ النثريَّة» لأنيس المقدسي.

ويمكن أن نضيف إليها كتاب/ مصادر الدراسة الأدبيَّة: يوسف أسعد داغر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت- لبنان، ط 1، سنة 1420هـ/ 2000م.

وانظر: ملخص قواعد اللغة العربيَّة: فؤاد نعمة، المكتب العلميُّ للتأليف والترجمة، القاهرة - مصر، ط 24، د.ت، في مواضعَ متفرِّقةٍ لتحليل بعض قضايا اللغة والصرف والنحو في الديوان.

(69) تَقَارِيظُ دِيوَانِ فَاكِهَةِ النُّدَمَاءِ في مُرَاسَلَاتِ الْأُدَبَاءِ: لطرَّاد، ص 90-91.

لفريج، ص 91-92.

الْبُرْدَةُ (الكواكبُ الدُّرِّيَّةُ في مدحِ خيرِ الْبَرِيَّةِ): الإمام محمد بن سعيد البوصيريُّ (ت 696هـ)، شرح شيخ الأزهر إبراهيم الباجوريِّ، مكتبة الآداب، القاهرة- مصر، ط 1، 1419هـ/ 1999م، والتناص مع البيت (113)، ص 21، 59.

وانظر: أصولٌ تراثيَّةٌ في نظريَّةِ الحقولِ الدلاليَّة: د. أحمد عزُّوز، منشورات اتحاد الكُتَّاب العرب، دمشق - سوريا، ط 1، سنة 1422هـ/ 2002م؛ للإفادة في تحليل الديوان وتقسيمه إلى حقولٍ دلاليَّةٍ.

إرهاصات مقولة الدلالة والسياق في شروح الأحاديث النبوية

مسالتي نبيل(*)
محمد عبدالبشير مسالتي(**)

بحث من مبدأ نظري يرى أن تجديد الآليات المعرفية والأدوات المنهجية في الفحص والقراءة يستتبع بالضرورة تجديدا في الفهم، كما يرى أنّ الشروح الحديثية التراثية غنية تحتاج إلى تحيين مفرداتها بأدوات علمية جديدة حتى يتسنى توظيفها تواصليا ودعويا في عالم الناس بصورة متجددة.

يتغيا هذا البحث بواسطة الإجرائية التداولية بيان واستكشاف دور السياق في فحص الحديث النبوي، بوصف السياق عامة ركيزة من مرتكزات تفسير الخطاب النبوي وفهمه - فضلاً عن أسس أخرى -؛ ذلك لأن النص النبوي هو الخطاب الاجتماعي ولا يمكن مقاربته وتجلية دلالاته على نحو صحيح ودقيق إلا بالنظر إلى مقاماته المختلفة التي أجريت فيه. والحال هذه، كان من مقتضى اتصاف كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - بالبلاغة والفصاحة اهتمامه بعناصر المقام للحدث الكلامي من المشاركين، وموضوع الخطاب، والبيئة، وهدف الخطاب

(*) جامعة الأمير عبدالقادر - الجزائر.
(**) قسم اللغة والأدب العربي - جامعة سطيف - الجزائر.

وغيره. لذلك، كان النظر في سياق المقام يساعد على بيان الدلالة الحقيقية للكلمة أو الشكل اللغوي التي قد تختلف عن دلالتها المعجمية. إضافة إلى ذلك، فإن النظر في المقام بدوره قادر على استكشاف القيم الاجتماعية والثقافية والعادات والأعراف السائدة في العهد النبوي. وعلى الجملة تروم المداخلة استبطان مرجعيات وخلفيات الأسيقة المقامية بمختلف أنماطها، وكفايتها في الممارسة التأويلية للحديث النبوي.

الكلمات كنوز وإنفاقها النطق بها: على سبيل التقديم:

تنطلق هذه الدراسة من أنّ كنوز السنة المشرفة لا تستعصي على نظرية الاندماج المعرفي، بل تخدمها وتشهد لها بما تقدمه من نماذج وتحليلات. هذا ولا يخفى على أهل النظر أن السنة النبوية المشرفة تحتاج إلى مزيد البحث والدراسة لكشف نقاط القوة والضعف في الدراسات التراكمية.

إنّ ما تتغياه هذه الدراسة -بواسطة الإجرائية التداولية- هو القبض على الملامح السياقية(*) لدى ابن حجر(**) (ت 852هـ) في كتابه: «فتح الباري، بشرح صحيح البخاري». وهي ملامح متعددة، تشير إلى أنه نظر إليها، في الدراسة، نظرة فيها نوع من المنهج، و لكننا لا نتوقع منه في ذلك الزمن الريادي أن يكون اتضاح المنهج السياقي، عنده، جلياً كجلائه اليوم، أي: بعد رحلة طويلة من التطور العلمي.

وفي سبيل تحقيق الهدف من هذه الدراسة فإن الجهد سيتركز فيها على الملامح السياقية في كتابه: «فتح الباري، بشرح صحيح البخاري»، وذلك لقيمته التاريخية المهمة؛ إذ يصف لنا الشيخ ابن باز «رحمه الله» أهمية هذا الكتاب فيقول: «ولما لهذا الكتاب الجليل من المنزلة الرفيعة بين أهل العلم، لما اشتمل عليه من إيضاح ما أشكل في

الجامع الصحيح، وتخريج ما فيه من الأحاديث والآثار المعلقة، وبيان كثير من مسائل الإجماع والخلاف المتعلقة بأحاديث الكتاب، والتنبيه على كثير من أوهام بعض شراح الجامع الصحيح وغيرهم، وغير ذلك من الفوائد الكثيرة، والفرائد النادرة، التي اشتمل عليها هذا الشرح العظيم»[1].

وقد أسماه ابن حجر بـ«فتح الباري بشرح صحيح البخاري» وإذا أطلق فتح الباري لا ينصرف الذهن إلا إليه، وكان سبب تأليفه ما ذكر ابن حجر في «هدي الساري» هو أهمية صحيح البخاري، وكونه متلقىً بالقبول لدى المسلمين عامة، ومكث في تأليفه ربع قرن كاملاً في الفترة (817-842هـ). وعمل ابن حجر وليمة عظيمة عند إكماله، ولقد تميز «فتح الباري» بميزات عدة عن بقية شروح صحيح البخاري، ولعل الحافظ بشرحه هذا قضى الدين الذي تحملته الأمة في هذا الشأن.

أولا: مقولات السياق في الممارسة التراثية الحديثية/ مداخل إجرائية:

«السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته».

ابن القيم: بدائع الفوائد[2]

لعلنا لا نجافي الصواب إذا قلنا إن نظرة على جهود السادة المحدثين في العناية بسياقية الحديث النبوي الشريف توقفنا على حقيقة ساطعة مفادها «أن العناية بالوحي إجمالا اقتضت العناية بسياق تنزله فيما يتعلق بالقرآن الكريم وسياق وروده فيما يتعلق بالحديث النبوي الشريف»[3] والأسئلة التي تطرح نفسها ابتداء هنا: هل لنا أن

نطمئن بأن الدراسات الحديثية هي دراسات تداولية، وبعبارة أخرى إلى أي درجة ترتبط الشروح الحديثية بعملية التحليل السياقي Contextual analysis.

لا يخفى على أهل النظر في مجالات الدراسات الحديثية أن أطروحات السياق الأولى وجدت في الثقافة العربية الإسلامية، وأنها قد لقيت عناية فائقة من لدن علمائنا، رحمهم الله، إلا أن جهدهم ذاك لم يصاحبه تنظير بحت يصل إلى حد وضع نظرية منسقة للسياق وعناصره.

ولعلّ مكمن التفات المسلمين إلى « السياق » يعود إلى أن النص القرآني الكريم كان في منشأ تكوينه مجموعة من النصوص، ولم يكن نصاً واحداً؛ فلم ينزل على النبي - صلى الله عليه وسلم - مرة واحدة، بل نزل مجزءًا على مدار بضع وعشرين سنة. ثم أدمجت تلك النصوص في نص واحد. فضلاً عما في القرآن من آيات داعية إلى النظر في العالم والكون والإنسان، ومحاولة قراءة قدرة الله فيهم. لقد ولَّدَ هذين السببين عقلٌ رابطٌ بين الأشياء، والى هذا العقل الرابط يمكننا أن ننسب بذور فكرة السياق عند المسلمين. وسرعان ما لفتت هذه البذور السياقية الانتباه لدى العلماء في مختلف فروع الثقافة العربية الإسلامية، فإذا الجميع يسهمون كل في مجال تخصصه، في ترسيخ المنهج السياقي، ممارسة غير مسماة، وهذا لا يمنع من وجود طائفة منهم، تنبهت إلى أهمية السياق وعملت على تطبيقه بوعي، بل إنها استعملت مصطلح (السياق) بمعنى مقارب نسبياً لما نستعمله فيه اليوم، وهو سرد الكلام وأسلوبه الذي يجري عليه(4).

لقد تنبهت طائفة من الباحثين العرب المحدثين لمسألة سبق العرب والمسلمين للدرس اللغوي الحديث في علم الدلالة، في اكتشاف بذور

فكرة السياق، فعملوا على إزاحة الستار عن تلك الممارسات السياقية التي ما برحت تكون جزءاً عملياً من جهد العلماء في استكناه مسائل موضوعاتهم[5]. يقول الباحث إدريس مقبول«والسياق في مصنفات المحدثين لا يكاد يغيب مصطلحا ومفهوما، حتى بات لنا الاطمئنان إلى القول بأن الدارسات الحديثية دراسات تداولية (Contextual analysis) بامتياز وأن الشروح الحديثية هي عبارة عن تحليل سياقي»[6] ويمكننا أن نلخص بعض النماذج انطلاقا من دراسة إدريس مقبول الموسومة بـ الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية حيث بين وقف الباحث من منظور طريف على أنماط لما تعارفه المحدثون من استعمالات ودلالات لمصطلح السياق:

1 - الحديث المسلسل إعادةٌ لإنتاج السياق Reproduction of context:

لا يتصفح متصفح دراسة الباحث إدريس مقبول الموسومة بالأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية[7] إلا ويدرك التّجربة النّقديّة التي تثوي وراء التّصنيف، و بشيء من التّأمل والتّروّي يدرك كل مهموم بإعادة قراءة شروح الأحاديث النبوية أنّ طرائق المعالجة التي توسل بها الباحث تقع في صميم الهاجس التّجديديّ، سواء أجنح الخطاب إلى الإعلان عن الجدّة أم تلطف بها واقتصد فيها؛ فقراءة الباحث للخطابات الشارحة للأحاديث النبوية كما وقفنا عليه جاءت في ظاهرها خالصة للمقولات اللسانية المعاصرة، وفي حقيقتها مشروع قراءة تفتح على إمكانات متعدّدة في البحث، وتوحي بمسالك في التّناول تختلف عمّا سُلك، وتطرح من الأسئلة أكثر مما تقدم من الإجابات.

لعل المتأمل لدراسة الباحث إدريس مقبول الموسومة بالأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية يجد أنه حاول بيان أنّ المحدثين قد حافظوا على سياق النص الحديثي وصورته

التي خرج بها، فنشأ عندهم ما سموه بالحديث المسلسل، وهو الذي يرويه المحدث بكيفية معينة إما لفظا أو هيئة وصورة، وكل هذا له دخل في تحديد المعاني وبيان الأحكام[8]، وقد عرفوه بكونه، «ما تتابع رجال إسناده واحدا فواحدا، على صفة واحدة أو حالة واحدة للرواة تارة، وللرواية تارة أخرى. وصفات الرواة وأحوالهم أيضا إما أقوال أو أفعال أو هما معا، وصفات الرواية إما أن تتعلق بصيغ الأداء، أو بزمنها، أو مكانها. وله أنواع كثيرة غيرهما. فالمسلسل بأحوال الرواة الفعلية: كمسلسل التشبيك باليد وهو حديث أبي هريرة: شبك بيدي أبو القاسم صلى الله عليه وسلم، وقال (خلق الله الأرض يوم السبت) الحديث»[9]. فقد تسلسل لنا بتشبيك كل واحد من رواته بيد من رواه عنه. (والعد فيها) وهو حديث: «اللهم صل على محمد إلى آخره، مسلسل الراوي بعد الكلمات الخمس في يد كل راو. وكذلك المسلسل بالمصافحة، والأخذ باليد، ووضع اليد على رأس»)[10].

يذهب الباحث إدريس مقبول أنّ الحديث المسلسل عند أهل الصناعة والاختصاص لا يدل على صحة الحديث أو ضعفه أو وقفه أو رفعه، وإنما يدل على الكيفية التي جاء بها الإسناد من حالٍ أو وصفٍ؛ ولذلك وضعه العلماء فيما يسمى بلطائف الإسناد[11].

لقد وضح الباحث إدريس مقبول في كتابه الموسوم: الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية : « أن المسلسل وإن عده غير واحد من علماء الحديث «من صفات الإسناد» بخلاف المرفوع ونحوه فإنه من صفات المتن، وبخلاف الصحيح فإنه من صفاتهما معا. إلا أننا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر تداولية وجدنا وصف المسلسل في صلته بالسياق مسألة متنية (أي متعلقة بالمتن أيضا) لأن تكرر الأفعال وتماثلها مثلا في أحد أنواعه هو في الحقيقة حرص على

إعادة إنتاج السياق Reproduction of context، وكأن السياق لم يعد جزءا محيطا أو من القرائن التي تحتف بالنص بقدر ما صار نفسه نصا مقصودا لذاته، أي مقصودا من باب التأسي الحرفي والمطلق الذي لا يغادر صغيرة أو كبيرة من جزئيات السياق إلا ويستعيدها باعتبارها متنا من نفس درجة المتن الأصلي.بل إن المسلسل من هذا النوع الذي تتماثل فيه الأفعال في روايته خصوصا تصبح فيه عملية إعادة إنتاج السياق الحاف عملية رئيسية تنتفي فيها حقيقة المسلسل إذا فقدت، فالمسلسل من هذه الجهة هو شكل عملي من أشكال حفظ التمام السياقي ، من طريق التكرار السياقي Contextual repetition، يختلف عن باقي الصور النصية أو الإسنادية التي يحرص فيها الرواة على ضبط المعطيات السياقية كجزء من وظائفهم في حفظ السنة»[12].

وهكذا، فالذي ينبغي أن نبقى على ذكر منه من خلال طرح مقبول هو أن الحديث المسلسل يتميز عن غيره بخاصية متميزة هي تضمنه ونقله للعناصر السياقية المصاحبة للمتن باعتبارها أيضا لغة لها مدلولها في باب التأسي (والتي لم تحظ بعد بالدراسة السيميائية) وهذا الموضوع يشتغل عليه الباحث المغربي إدريس مقبول سماه اللغة السيميائية للرسول - صلى الله عليه وسلم - ويدخل فيه لغته الإشارية والجسدية مع الخاصة والعامة، والتي هي عبارة عن شفرات لها مقابلاتها الدلالية المفيدة في حقل التواصل الدعوي.

وهذا الطرح الذي وضحه مقبول يحيلنا دون تردد إلى الأسس التي قامت عليها مدرسة (بالو ألتو Palo alto) اللسانية حيث نظرت إلى العناصر السياقية على أنها لغة غير لفظية non-verbal language تمييزا لها عن لغة الكلمات أو اللغة اللفظية Verbal language. بل وجهت نقدا صارخا لتصورات اللسانيات التي لا تخص هذه اللغة غير

اللفظية إلا بأدنى الاهتمام معتبرة إياها مجرد عوارض، وهكذا فقد أدمجت هذه المدرسة كل العناصر السياقية واعتبرتها لغة أو نصوصا. بل لقد اقترحت نموذجا جديدا أطلقت عليه نموذج الجوق المقابل، حيث تساهم في الرسالة عناصر الألفاظ والمظاهر الجسدية واللباس والأشياء المستعملة وكيفية إجراء الخطاب.هذه العناصر بأكملها المرافقة للتلفظ هي ما يكون اللغة أو الرسالة. فالرسالة اللغوية ليست مجرد عناصر لغوية متعاقبة صوتيا أو كتابة بل مجموعة مترافقة ومتواكبة من الكلمات والإشارات والأشياء[13].

وهكذا نصل مع الباحث إدريس مقبول إلى أن المشكلات التي تواجهنا عادة مع مفهوم «النص» بصفته تسجيلا لفظيا للحدث التواصلي لتصبح أكثر تعقيدا عندما نتعرض لمفهوم «النص» المحكي. ولعل أبسط نظرة يمكن أن نتبناها أن التسجيل الصوتي أو المرئي لأي حدث تواصلي كفيل بأن يحفظ لنا «النص».كما أن التسجيل الصوتي أو المرئي كفيل بالحفاظ على قدر كبير مما يخرج عن «النص» ويشكل جزءا من سياقه[14] بخلاف التسجيل الخطي أو الكتابي فإنه يسمح بضياع الكثير من المعلومات السياقية المفيدة طبعا في إنجاح عملية التأويل وحصر ممكناته. فعلى قدر ضعف القرائن السياقية تتسع دائرة التأويل، وكلما كثرت القرائن السياقية إلا وانحصرت دائرة التأويل. ففي الحديث المسلسل الذي يحفظ فيه السياق بتمامه الفعلي والقولي في بعض الأحيان، نجد أن المتقدمين قد قدروا صعوبة سلامة كل المسلسلات من العلل، أي من أعطاب التسجيل المتصل الإسناد، قال ابن الصلاح: «وقلما تسلم المسلسلات من ضعف التسلسل لا في المتن»، وهذا التحفظ عند المحدثين ونقاد الحديث لا يختلف عن الملاحظات التي انتهت إليها دراسة محللي الخطاب المعاصر لتسجيل الخطاب بعناصره السياقية»[15].

وننتهي هنا إلى أن المسلسل من وجهة نظر تداولية مسألة متنية وليست وصفا إسناديا كما جرى تعريفه، لأن تكرر الأفعال وتماثلها مثلا في أحد أنواعه هو في الحقيقة حرص على إعادة إنتاج السياق. وتبعا لهذا فإن البحث يدعو إلى إعادة تفسير الحديث المسلسل من زاوية التسجيل اللفظي والعملي للسنة النبوية وما يطرحه من إشكالات الدقة[16].

ويمكن أن نجمل مظاهر عناية شراح الحديث بالسياق في النقط الآتية[17]:

- كان من اهتمام بعض علماء الحديث بالسياق أنهم وضعوا كتبهم الحديثية ورتبوها حسب السياق (مثل صنيع الحافظ ابن حبان البستي في كتابه: التقاسيم والأنواع).
- معرفة الراوي ونوع الحديث: حصر أسماء الصحابة الرواة، ومن روى عنهم في طبقات متتابعة.
- النظر إلى الحديث، وكأنه جملة نصية واحدة: جمع الطرق والروايات كلها.
- معرفة زيادات الرواة بعضهم على بعض.
- أسباب الورود: من أكثر الميادين التي ظهرت فيها العناية بالسياق.
- الحديث المسلسل في سياق النص الحديثي (وكنا قد وقفنا على شرحه).
- ضبط الراوي في أدائه ألفاظ الحديث: نحو قول ابن حجر: (سياق الكلام يقتضي ترجيح رواية يونس ومن وافقه؛ لأنّ أبا هريرة نبه به على كثرة محفوظه من الحديث فلا يصح حمله على تلك المقالة وحدها)[18].

هـذا، وقـد انتهى الباحث عبدالمحسن التخيفي في بحث له موسوم بـ دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي[19] إلى أن

الناظر في تطبيقات الأئمة لدلالة السياق بشتى مرادفاتها، يتبين له جملة من الضوابط التي كانوا يراعونها في تعاملهم مع دلالة السياق، وهذه الضوابط تقي من الزلل في التعامل مع دلالة السياق، ومن تلك الضوابط:

أ - أن يكون النظر إلى سياق الألفاظ تالياً لجمع ألفاظ الحديث، وتمييز درجة كل لفظ من حيث القبول أو الرد. وهذا في السياق الخاص أو (الجزئي).

ب - الوقوف على جميع الأحاديث المتفقة في المعنى مع الحديث محل الدراسة، إذا كان المراد التعرف على السياق الكلي لتلك الأحاديث. ومما يُلحق بهذا الأمر معرفة مسالك الأئمة في سوق الأحاديث داخل الأبواب الفقهية.

ت - معرفة سبب ورود الحديث، فإن له أثراً في فهم سياق الحديث، ولذا فينبغي العناية بالوقوف على سبب الحديث إذا كان للحديث سبب، فإنه يمثل سياق المقام.

ث - ينبغي أن يكون النظر إلى المتن الحديثي نظراً شاملاً من أول الحديث إلى آخره.

ج - أن دلالة السياق من قبيل دلالة المفهوم التي لا عموم لها كما هو مقرر في علم الأصول.

ح - دلالة السياق هي الأصل في فهم النص النبوي، فينبغي أن تكون هي المعتمدة حتى يقوم معارض أرجح.

خ - أن دلالة السياق لا يُطلب لها دليل لإثباتها، ودلالة السياق لا يقام عليها دليل، وكذلك لو فهم المقصود من الكلام وطولب بالدليل عليه لعسر؛ فالناظر يرجع إلى ذوقه، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه.

د – معرفة دلائل الألفاظ، وقواعد اللغة العربية.

ذ– معرفة القواعد الأصولية المتصلة بدلالة السياق: «العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز، والإجمال والبيان».

ر – التفريق بين دلالة السياق وبين قاعدة العبرة بعموم اللفظ لابخصوص سبب الورود.

ز – ينبغي أن يعلم أنَّ دلالة السياق تتنوع بحسب الحال التي ورد اللفظ فيها كلفظ السلام إذا ورد في سياق ذكر الصلاة، فإن السابق إلى الذهن، – وهو دلالة السياق – معنى خاص وهو التحلل من الصلاة، وإذا ورد في سياق التعامل، فإنَّ السابق إلى الذهن هو التحية.

ثانيا: دلالات مصطلح السياق عند ابن حجر:

لا يخفى على أهل النظر أن قضية فهم النص الديني كتابا وسنة تعد من أهم القضايا التي شغلت علماء الإسلام قديما وحديثا؛ وقد سخر لذلك ما أنتجته الأمة من علوم في شتى مجالات المعرفة الإسلامية واللغوية. مما فتح بابا واسعا للاجتهاد العلمي، نما معه الفقه الإسلامي.

سنطوف بأطراف دراسة إدريس مقبول الموسومة بـ الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية طوافا لنفحصها في ضوء ما قاله هو عن نفسه ولنفحصه أيضا في ضوء ما لم يقله هو عن نفسه؛ ذلك أنّ المنهج المختار يحمل – بل يقتضي – أن نتساءل عن الغائب في ضوء الموجود، مستدلين عنه في الذّهن المغمور ثمّ نتوسل بهذا الغائب لكشف مقاصد الحاضر المذكور.

أ - جدول يلخص رؤية الباحث إدريس مقبول لدلالات السياق عند ابن حجر:

النمط الدلالي	مفهومه	نموذجه
مقاصدي	ارتباط السياق بمقاصده	ففي الجواب عن اعتراض على المصنف (أي البخاري رحمه الله) بوجوب الافتتاح بالحمد والشهادة، يقول «والجواب عن الأول أن الخطبة لا يتحتم فيها سياق واحد يمتنع العدول عنه، بل الغرض منها الافتتاح بما يدل على المقصود» فربط السياق بالغرض والقصد والمراد من كون الكلام مسوقا لمعنى أن يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا، أحيانا على اعتبار المقصود الأصلي فقط، وأحيانا أخرى على اعتبار المقصود الأصلي والتبعي معا.
بيئي	الجو العام الذي يحيط بالكلام ويشعر برجحان تأويل دون غيره	ما ذكره في شرح حديث(ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما..) ذكر أن السياق/ «الجو

النمط الدلالي	مفهومه	نموذجه
		العام الذي يحيط بالكلام يشعر بالحث على الإعراض عنهما». وذلك انطلاقا من فهمه أداء الخبر معنى إنشائيا مضمرا يقتضي لا الإفادة بالوصف، وإنما الاعتراض على الحال والتنبيه إلى مغبته،خصوصا والأمر يتعلق بالنية التي عليها مدار الأعمال، فالكلمة الواحدة والجملة الواحدة قد تحمل مدلولين متناقضين تماما دون أن تختلف الكلمة في بنائها الداخلي ، وإنما الذي تغير هو السياق والقرائن المحيطة.
مقالي	الدلالة الناتجة عن الاهتمام بالسياق اللغوي الداخلي الذي ينتج عن ترابط الأصوات فيما بينها لتوليد الكلمات، والكلمات فيما بينها لتشكيل الجمل، والجمل فيما بينها لتشكيل	تعليق ابن حجر على قول أمنا خديجة في سؤالها المباشر لورقة بن نوفل(ماذا ترى) قال ابن حجر« فيه حذف يدل عليه سياق الكلام، وقد صرح به في دلائل النبوة لأبي نعيم بسند حسن إلى عبد الله بن شداد في هذه القصة» وأورد

النمط الدلالي	مفهومه	نموذجه
	النص. فالقرائن المعتبرة لمعرفة دلالة سياق المقال، راجعة إلى النظم، والتراكيب النحوية، مع اعتبار قواعد دلالات الألفاظ. فالباحث في دلالة سياق المقال، يحتاج إلى التمكن من تلك الأدوات، ومن هنا تفاوت الباحثون في هذا المجال بسبب تفاوتهم في امتلاك تلك الأدوات، وتمكنهم من تطبقيها أثناء النظر في النصوص النبوية. وهكذا فالدلالة المقالية لمصطلح السياق تستلزم أن فهم نص ما لا يتم إلا بعد استيفاء جميع أجزائه بالنظر وملاحظة أحواله وأطرافه.	ابن حجر ما طوي في هذه الرواية حتى يتسنى له تحصيل الانسجام في النص الحديثي.

ثالثا: التمام السياقي عند ابن حجر:

تعد قراءة الباحث المغربي إدريس مقبول الموسومة بـ الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية ، استثنائيّة بجهد استثنائيّ؛ إذا قرأتها وتفحصتها مليّا ثم تدبرت وهممت باستثمارها وتشخيص منحاها وجدت فيها ما يغريك بأن تعالجها بالتّمحيص وأنت جاعل منتهى غايتك أن تحسم الأمر فيها إن كانت من صنف الدّراسات اللسانية النسقية، أم هي من صنف الدّراسات االحجاجية الأسلوبيّة...

قد يتساءل القارئ لهذه الدراسة حول الجدوى من الجمع بين بعض مفاهيم التداولية المعاصرة والنصوص الشارحة للحديث النبوي الشريف ومدى أهميّة الجمع بينهما ،وفي هذا الصدد بدا لنا أنّ مقبولا لا يرى أي نوع من التّنافر ، إذ نلاحظ من خلال مناقشته لفكرة التمام السياقي أنه يستعمل مقولات أهل التداولية حيث بين أن أهل التداولية يوظفون مفهوم التمام السياقي بما هو محدد رئيسٌ لعملية التأويل Interpretation، ويقصدون به أن المرويات تحمل في طيها معلومات تظل تنقصها مكملاتها مما يحمله السياق من قرائن تفيد في جلاء المعنى وصفاء الصورة الدلالية، كما أن الجمل أو الملفوظات بلغة التداوليين تحتاج إلى التمام السياقي Contextual Completness أي أن تكون الجملة أو الملفوظ غير كاملة في حد ذاتها، لكنها كاملة إذا أخذ سياقها بعين الاعتبار ، والتمام السياقي عندهم في مقابل التمام النحوي Grammatical Completness. وكأن التمام السياقي درجة أو حالة من حالات الخطاب أعلى من التمام النحوي،إذ يمكن أن تكون الجمل التامة نحويا غير دالة من حيث طلب النحو للتركيب المستوفي شروط العمل النحوي من غير نظر في استيفاء الدلالة أو انعقاد المعنى[20].

ولقد يعجب المتتبع لكلامنا حين يسمع أن ما نَظَّرَ له رواد الدراسات التداولية وتحليل الخطاب لم يكن لتخلو من آثاره مصنفات المحدثين، كيف لا وهم اجتهدوا - رحمهم الله - في تقليب المرويات والنصوص ومقابلة بعضها ببعض والتحقق من نسبتها وما عرض لها بنيويا في مسيرتها مذ سمعت من لدن رسول الله، صلى الله عليه وسلم[21].

ذكر ابن حجر في معرض شرحه لحديث النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي رواه أبو سعيد الخدري «يدخل أهل الجنة، الجنة وأهل النار النار، ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، فيخرجون منها قد اسودُّوا فيلقون في نهر الحياء - أو الحياة شك مالك - فينبتون كما تنبت الحبة في جانب السيل، ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية»[22] قال وهيب: حدثنا عمرو: الحياة وقال: خردل من خير[23] وقد ساق ابن حجر، وهيب هذا، في كتب الرقاق، عن موسى بن إسماعيل، عن وهيب، وسياقه أتم من سياق مالك، لكنه قال: من خردل من إيمان، كرواية مالك[24].

وهكذا، فابن حجر ولما كان منهجه يقوم على المقابلة والمقارنة والتحقيق -، فقد جعل يتحدث عن السياق التام والأتم من غيره في معرض المقايسة، فالسياق الأتم ما جاء مكتملا متضمنا سائر القرائن التي يحوج إليها التأويل وقد لا تكون واردة في بعض الروايات،. يقول ابن حجر: «إن القصة واحدة فلعل بعض الرواة ذكر ما لم يذكره الآخر كما في نظائره»[25] ولهذا يجد القارئ لشرح ابن حجر ومقابلاته - وغيره من شراح الحديث - تعبيرات تفيد نفس الغرض من قبيل: «وروى فلان أتم من هذا». و«قد تقدم أتم من هذا» و«ذكر الحديث أتم منه»،و«سياق فلان أتم». والمقصود بالتمام هنا أحد وجوه التمام السياقي[26].

أ - مقولة التمام السياقي/ ترك الاستفصال:

اهتمت الممارسة التراثية في عنايتها بالتمام السياقي وبأجزائه خصوصا في الصيغ التخاطبية الحوارية التي جرت بين النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه بعدد من الملاحظات التي صارت فيما بعد قواعد سياقية Context- restricted Grammar في الفهم وأصولا في التأويل.

فمن تدقيقات ابن حجر التي ينبغي أن تكتب بماء الذهب، بيانه أن السكوت عن بعض أجزاء السياق (وهو ما يسمى بترك الاستفصال[27] أو السؤال عن التفاصيل يفهم العموم) وهي: «ترك الاستفصال. في حكاية الحال، مع قيام الاحتمال، ينزل منزلة العموم في المقال».

وقاعدة ابن حجر ترتقي لتصير من القواعد السياقية الهامة في الاستدلال بمبدأ تداولي يدور سائر الكلام عليه في ما يسمى بالتمام السياقي

ومثاله ما يدخل في مجال الاتساع والتسامح من الألبسة، حيث لبس النبي - صلى الله عليه وسلم - أنواعا متعددة ولم ينص على وجوب واحدة منها، ليترك الباب لكل اختيار ما دام يناسب الشريعة ولا يخرج عن ضوابطها العامة، يقول ابن حجر في معرض شرحه حديث النبي - صلى الله عليه وسلم: (يا مغيرة خذ الإداوة...) ووجه الدلالة منه أنه - صلى الله عليه وسلم - لبسها ولم يستفصل[28].

وهكذا يتقرر أنّ ترك الاستفصال من منظور تداولي يعد مقتضى سببيا لتفسير الأخذ بالمعنى الراجح في العموميات على مساطر الأحكام الشرعية، وقد بيّن مقبول أنّ هذا المبدأ وإن كان فيه تقليص من «كم السياق» quantity of context بيد أنه لا يلغيه بل يحفظ منه مايخدم الحكم المطلوب.

ب - التمام السياقي /الحديث المدرج:

الإدراج في حقيقته تداخل لسياقين متباينين ولنصين مختلفين، وقد تم صهرهما ودمجهما لدواع في الغالب تعليمية تفسيرية ديداكتيكية، ولذلك كان عدد من المحدثين منهم الزهري لا يرون فيه بأسا إذا كان لتفسير الغريب ونحوه. وأجمعوا على رفضه وإنكاره إذا كان فيه قصد ادعاء أن الكلام منسوب لرسول الله - صلى الله عليه وسلم، أو بمعنى آخر؛ إذا كان فيه قصد إسقاط التناص Intertextuality بتقديم النصين نصا واحدا منسجما[29]. وهكذا فنحن - في الحديث المدرج- أمام أحد تجليات ومراتب التمام السياقي.

وتعتمد تقنية التناص سياقيا في الحديث النبوي الشريف على إلغاء الحدود بين النص الأصلي والنصوص أو الوقائع أو الشروح التي يضمنها الراوي نصه الجديد حيث تأتي هذه النصوص موظفة ومذابة في النص فتفتح آفاقا أخرى دينية وأدبية وتاريخية عدة مما يجعل من النص ملتقى لأكثر من زمن،وأكثر من حدث، وأكثر من دلالة فيصبح النص غنيا حافلا بالدلالات والمعاني. ومن أشكاله ما يقع في آخر الحديث وهو ما بينه ابن حجر شارحا لحديث «للعبد المملوك الصالح أجران، والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحج وبر أمي لأحببت أن أموت وأنا مملوك»[30] حيث قال ابن حجر: «ظاهر هذا السياق رفع هذه الجمل إلى آخرها وعلى ذلك جرى الخطابي فقال: لله أن يمتحن أنبياءه وأصفياءه بالرق كما امتحن يوسف، وجزم الداودي وابن بطال وغير واحد بأن ذلك مدرج من قول أبي هريرة، ويدل عليه من حيث المعنى قوله: وبر أمي، فإنه لم يكن للنبي - صلى الله عليه وسلم - حينئذ أم يبرها»[31].

إن الإدراج تعالق Correlation – أي الدخول في علاقة – نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة، إنه تعالق نص أصلي قديم مع نص أو نصوص شارحة جديدة تالية في الزمن على النص وسياقه الأصليين. وهذا التعالق في الإدراج إذا تأملناه وجدناه يمثل أحد أوجه تحقيق التمام السياقي في بعده اللساني الذي يجسد التمفصل articulation السياقي والنصي[32].

وفي هذا المعنى يقول إدريس مقبول: «والسياق النقلي هو المتحكم في الحقيقة في توليد السياق التعليقي مع اعتبار حال المخاطبين بالخطاب النبوي.إذ الحاجة السياقية للتدخل بالإدراج التفسيري هي الباعثة على حصول هذا الضرب من الأحاديث»[33].

ويضيف قائلا: «إننا إذا أعدنا النظر في الحديث المدرج من وجهة تداولية تناصية فإننا نكون قد انتقلنا من النظر للنص ككيان مغلق مجهز بمعانٍ محددة، تكون مهمة الحامل بتعبير ابن تيمية/ أو المؤول أن يحل شفرته، إلى رؤيته كشيء متعدد لا يقبل الاختزال، كتفاعل لاينتهي للدلالات التي تتولد مع كل قراءة، وهكذا فإذا كان (النص) مقولة، يكون (التناص) هو الإجراء الذي تفرضه هذه المقولة»[34].

وهكذا فإن البحث يدعو إلى إعادة تفسير الحديث المدرج من زاوية التناص وتفاعل سياقات النصوص وانفتاحها على بعضها البعض، وتولد بعضها من بعض.

جُماع القول:

لقد أراد البحث أنّ يوضح أنّ مقاربة شروح الأحاديث بالأدوات اللسانية يعطى إمكانات للكشف عن البعد التواصلي في السنة النبوية، وتبعا لهذا فإنّ الذي نحرص على تأكيده من خلال ما تقدم بيانه هو أنّ توظيف السياق يُسْهم في الوصول إلى الفهم التكاملي الصحيح .وإنّ

كان قد حصل من ابن حجر توسع في دلالته، وتحميلها من المعاني ما لاتحتمله. وقد تبينا من خلال تطبيقات ابن حجر أنَّ فهم السياق وضبط قانونه مؤثر في تقرير المسألة العلمية ابتداءً. ولنتأمل قوله: «وفيه - حديث الجارية السوداء التي كانت تبيت في المسجد - فضل الهجرة من دار الكفر، وإجابة دعوة المظلوم ولو كان كافراً؛ لأن في السياق أن إسلامها كان بعد قدومها المدينة، والله أعلم»[35].

كما أثبتت هذه الدراسة أن ابن حجر اعتنى عناية خاصة بجمع روايات وسياقات الحديث، والحكم عليها، مما يؤكِّد أنه لا يمكن فهم الحديث بمعزل عن تلك الروايات. وهذه العناية لم تكن عشوائية، بل لازمت - غالباً - الدقة التامة في بيان حكم كل لفظة من الحديث، صحةً وضعفاً، طولاً واختصاراً، حُكْماً وفائدةً ؛ ولذا قدَّم ما صحَّ من تلك الروايات والأحاديث على غيرها، وأولى عناية خاصة بروايات الكتب التي اشترط أصحابها الصحة. وقد حاول ابن حجر في بعض الأحايين الجمع بينها، دون تكلف أو لَيٍّ للنص. كما في قوله: «والحاصل: أن أكثر الروايات وردت بلفظ «فأتموا»، وأقلها بلفظ «فاقضوا»، وإنما تظهر فائدة ذلك إذا جعلنا بين الإتمام والقضاء مغايرة، لكن إذا كان مخرج الحديث واحداً واختلف في لفظة منه وأمكن رد الاختلاف إلى معنى واحد كان أولى، وهنا كذلك؛ لأن القضاء وإنْ كان يطلق على الفائت غالباً، لكنه يطلق على الأداء أيضاً، ويرد بمعنى الفراغ»[36]. وإلاَّ فالترجيح بمرجِّح يقوى على ذلك، وتظهر به طيش كفة الرواية أو الروايات الأخرى أمام هذا الوجه. وتبعا لما تقدم اتضحت لنا الملامح السياقية، التي انطلق فيها ابن حجر في تفسيره وتأويله للنص النبوي الشريف. لقد اهتدى ابن حجر إلى منظومة سياقية شبه متكاملة في الوصول إلى شرح أحاديث النبي، صلى الله عليه وسلم، لا يسع من

اطلع على النظرية السياقية الحديثة سوى أن يقر بحقيقة مؤداها: أن الشكل المتطور الناضج للنظرية السياقية كان بدؤه في حقبة زمنية مبكرة، أكثر بكثير من تأريخ ولادتها على يد فيرث ، في منتصف القرن الماضي. إننا نحرص على التأكيد على أن تجديد الأدوات المنهجية في القراءة والبحث يستتبع تجديدا في الفهم. كما نحرص على التأكيد على أن الدراسات الحديثية التراثية غنية تحتاج إلى تحيين مفرداتها بأدوات علمية جديدة حتى يتسنى توظيفها تواصليا ودعويا في عالم الناس بصورة متجددة.

إن شروح الأحاديث النبوية الشريفة بوصفها كنوز السنة المشرفة لا تستعصي على نظرية الاندماج المعرفي، بل تخدمها وتشهد لها بما تقدمه من نماذج وتحليلات. لقد بينت الدراسة تجاوب كتاب (فتح الباري) لابن حجر مع الأدوات اللسانية الحديثة فيما يتعلق بمسألة التمام السياقي.

وبعدُ، فهذا جهد المقل، حاولتُ فيه أن أصل إلى الحقيقة غير مدّخر لجهدٍ، ولا ضان بوقتي، والله أرجو أن أكون قد سلطتُ الضوء على هذا الموضوع، فإنْ تمّ لي ذلك فبنعمة من الله وفضل، وإلا فبتقصيرٍ من نفسي وحسبُ المرءِ أن تُعدَّ معايبه. ولله الأمر من قبلُ ومن بعد.

الهوامش

(*) لقد قامت النّظرية السياقية على مفهوم السّياق الذي حدّده أصحابه في أنّه «الوحدات التي تسبق أو تعقب وحدةً معيّنةً»، أو «مجموعة الظّروف الاجتماعية التي تؤخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقة الموجودة بين الظّواهر اللّغوية والاجتماعية، وتعرف بالسّياق الاجتماعي للاستعمال اللّغوي، أو سياق الحال Contexte de situation»صلاح الدين زرال: الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، منشورات الاختلاف، ط1، 2008م، ص 380..، ويرى الباحث صلاح الدين زرال أنّ نظرية السّياق تهدف: المرجع نفسه ص 382:

«أ - معرفة الأساليب المختلفة للمنطوقات، وتصنيفها حسب المواقف الصّحيحة بالإضافة إلى معرفة الملامح الشّكلية نفسِها...

ب - وصف الاستعمال الفعلي لنطقٍ معيّنٍ في موقفه الخاصّ باعتباره شيئاً فريداً.

ج - معرفة الوظائف الدّلالية التي يمكن إرجاعها إلى التّركيبات النّحوية...

د - إبراز الدّور الاجتماعي الذي يقوم به المتكلّم وسائر المشتركين في الكلام.

هـ - وجوب تحديد بيئة الكلام؛ لأنّ هذا التّحديد يضمن عدم الخلط بين لغة وأخرى...

و - يجب تحليل الكلام إلى عناصره ووحداته الدّاخلية المكوّنة له، والكشف عمّا بينهما من علاقات داخلية لكي نصل إلى المعنى».

وإجمالا فالسياق ينظر إليه تقليدياً على أنه ظواهر لغوية وغير لغوية تحيط بشكل لغوي أو نطق لغوي معين.

(**) هو أحمد بن على بن محمد بن محمد بن علي بن محمود بن أحمد، كناني، عسقلاني (ساحل الشام من فلسطين)، كان يلقب شهاب الدين، ويكنى أبا الفضل، وقد اشتهر بابن حجر، ولد في الثاني والعشرين من شعبان سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة على شاطئ النيل بمصر القديمة 779هـ وكانت وفاته ليلة السبت ثامن عشر من ذي الحجة، بعد العشاء، 852هـ من شيوخه البلقيني وابن الملقّن والمجد الشيرازي والغُماري والتّنوخي وهو إما مستدركاً أو مذيلاً أو محققاً، من كتبه: * إنباء الغمر بأنباء العمر. * الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. * وذيل الدرر الكامنة وتراجم رجال القرن التاسع الهجري. * المجمع المؤسس للمعجم المفهرس للوقوف على ترجمنه ينظر: شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي: الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، تحقيق حامد عبدالمجيد وطه الزيني، القاهرة، ط1، 1986، ج 46/1.

(1) إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتاب العربي، 1314/4.

(2) ابن باز: مقدمة الفتح 3/1.

(3) إدريس مقبول: الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، 2011م، ص 147. ومما يجدر الانتباه إليه أنه قد يُعبر عن السياق بألفاظ أخرى، مثل: ظاهر الحديث، مقتضى الكلام، فحوى الكلام، المعنى العام، القرينة، ونحو هذه المصطلحات التي يكون الاعتماد فيها على معنى النص وهنا لابد من الإشارة إلى أهمية ضبط هذه المصطلحات المتداولة التي يقع الخلاف في دلالتها، وهل هي مطردة في استعمالها؟ لأنك تقف في كتب الأصول التي تُعنى بضبط دلالات الألفاظ أنواعاً من الاختلاف في دلالة تلك الألفاظ

(4) ينظر:الشافعي (ت 204هـ):الرسالة، أحمد شاكر، القاهرة (د.ط) دار التراث، د.ت.ص 52.

(5) ينظر: تمام حسان: العربية: معناها ومبناها، مصر (د.ط) الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م.

(6) إدريس مقبول: الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية،هالم الكتب الحديث، اربد الأردن،2011م، ص 147.

ومن يتمعن خبايا قراءة إدريس مقبول من حيث مكوناتها وأصولها يجدها - كما سنقف عليه - مؤسسة على مبدأ النقض، بمعنى أنها ظلت تحدد نفسها لا انطلاقا من ذاتها دوما، ولكن انطلاقا مما تقدر أنها عليه بالنسبة لقراءات أخرى، وكأن عناصر مقاربات مقبول -من حيث تعريفها الذاتي - استمدت كينونتها مما يميزها عن الآخر ويفصلها عنه؛ وهذه الكينونة - كما بدا لنا - مؤسسة على مبدأ فهم النسق النظري الذي كانت تتولد منه كتابات شراح الحديث النبوي الشريف ....

(7) أخرجه البخاري(حديث 1)تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامةبيروت، ط1، 1987م.

(8) أحمد مصطفى أحمد الأسطل: أثر السياق في توجيه شرح الأحاديث عند ابن حجر العسقلاني، رسالة ماجيستير ، إشراف الدكتور فوزي إبراهيم موسى أبو فياض، 1432هـ/2011م، ص 99.

(9) أخرجه الحاكم في المعرفة، ص 33.

(10) السيوطي، الحافظ أبو الفضل عبدالرحمن بن أبي بكر جلال الدين: تدريب الراوي في شرح تقريب النووي: تح: طارق عوض الله، دار العاصمة - السعودية، ط 1، ص189، 190.

(11) إدريس مقبول: الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص 184-185.

(12) المرجع نفسه، ص 185.

(13) ينظر: المرجع نفسه، ص 187-188.

(14) براون وبول: تحليل الخطاب، ترجمة محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، 1997م، ص 11-12.

(15) إدريس مقبول: الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص 189.

(16) ينظر: المرجع، ص 189.

(17) أحمد مصطفى أحمد الأسطل: أثر السياق في توجيه شرح الأحاديث عند ابن حجر العسقلاني، ص 95-102.

(18) ابن حجر: فتح الباري،شرح صحيح البخاري،ابن حجر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة بيروت، 1379هـ، 1/316.

(19) عبد المحسن التخيفي: دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي (ملخص البحث ص 8) مخطوط على الانترنت ضمن الندوة الرابعة للحديث الشريف، حول: «السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد» كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي. من 25-27 ربيع الآخر 1430هـ/ 20-22 إبريل 2009م.

(20) إدريس مقبول: الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص 155.

(21) المرجع نفسه، ص 147.

(22) صحيح البخاري حديث 22.

(23) ابن حجر: فتح الباري، 1/102-103.

(24) إدريس مقبول: الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية،، ص 156.

(25) ابن حجر: فتح الباري، 2/486 .

(26) إدريس مقبول: الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية،، ص 256.

(27) ابن حجر: فتح الباري، 4/401، 2/468.

(28) المصدر نفسه، 2/23.

(29) إدريس مقبول: الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية،، ص 178 يتضح من خلال مقبول أن الحديث المدرج أحد شهادات صدق وتدقيق المحدثين الذين يجتهدون في التنبيه على كل زيادة في الأحاديث التي ينقلونها مهما كانت هينة ويسيرة حرصا منهم على أن لا يختلط شيء من كلام الناس بالوحي.

(30) صحيح البخاري حديث 2410، باب العبد إذا أحسن عبادة ربه ونصح سيده.

(31) ابن حجر: فتح الباري، 5/175.

(32) إدريس مقبول: الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، ص 182.

(33) المرجع نفسه، ص 183.

(34) المرجع نفسه، ص.ن.

(35) ابن حجر: فتح الباري، 1/535.

(36) المصدر نفسه 2/119.

موقعية الزوائد المهموسة غير المطردة في العربية واللغات السامية مقارنة مورفونولوجية

طارق سليمان مصطفى سليمان النعناعي(*)

المقدمـــة:

تقارن **هذه الدراسة** بين موقعية الزوائد المهموسة غير المطردة في العربية واللغات السامية، والمقصود بالموقعية هنا هو موقع الزائد في الكلمة، أولاً أو وسطًا أو آخرًا، في اسم أو في فعل، في العربية وما يقابل ذلك في اللغات السامية. والمقصود بالزوائد المهموسة: المهموس من المجموعة المعروفة بـ "سألتمونيها": أي السين والهاء ويقابلها في اللغات السامية السين والشين والهاء، أما الهمزة والتاء فعلى الرغم من أنهما مهموسان (وفقا لعلم الأصوات الحديث) فإنهما يخرجان من هذه الدراسة؛ لأنهما يطردان في اللغات السامية؛ فقد اتضح أن زائدين مهموسين يُزَادَان في اللغات السامية كلها، بلا استثناء، هما: "الهمزة والتاء"، أما السين والشين والهاء فلا تطرد فيها، ومما تختلف فيه اللغات السامية. وقد قدمنا اللغة العربية وعطفنا عليها اللغات السامية بالواو، على الرغم من أنها لغة سامية، لأن موضوع الدراسة منطلق منها ومما كتبه علماؤها وهو أسبق مما كتبه علماء الساميات في هذا الموضوع، بل إن بعض علماء الساميات لم يتناول هذا الموضوع بالدراسة حتى الآن، بالإضافة إلى أن غاية الدراسة في المقام الأول خدمة الدراسات العربية. والمقصود **باللغات السامية** في هذه الدراسة، بالترتيب التاريخي، ما يلي: اللغة الأكدية، والأوجاريتية، والعبرية، والمندعية، والسريانية، والجعزية، والأمهرية.

وتتمثل **إشكالية الدراسة** في طرحها **أسئلة محددة**، هي: ما الزوائد المهموسة غير المطردة التي ثبت ورودها في اللغات السامية؟ وهل تساوت اللغات السامية في استعمالها؟ وهل امتنع استعمال بعضها فيها؟ وأيها يمثل الموقعية الأولى في الكلمة السامية؟ وأيها يمثل الموقعية الوسطى؟ وأيها يمثل الموقعية المتطرفة؟ وأكان ذلك في الأسماء أم في الأفعال؟ وأيها اتفقت فيه اللغات السامية؟ وأيها اختلفت فيه؟ وهل ثمة ما يميز لغة سامية عن أخرى في ذلك؟ وأمَثَّلتْ شواهدُ اللغويين في ذلك الزوائدَ الفونيمية فحسب؟ أم مَثَّلتْ زوائدَ غيرَ فونيمية؟

أما عن منهج الدراسة فهو المنهج **المقارن** في اللغات السامية المعتمد في أساسه على المنهج الوصفي لكل لغة، ولقد حددنا مجال الدراسة بـ "المورفونولوجية"؛ لأن وجهة الدراسة هي الوجهة الصرفية في المقام الأول لكنها لا تنفصل عن بعض السمات الصوتية التي تجمع السين

(*) أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، وكلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

والهاء والشين، مثل: سمة الهمس التي سوغت جمع هذه الأصوات وأشكالها الكتابية (حروفها) في دراسة واحدة، والسمة الفونيمية لتلك الزوائد التي جعلتها جزءا من بناء الكلمة، أي مثلت لها دورها في تكوين البناء الصرفي للكلمة السامية. **وتنقسم الدراسة** إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة: **المقدمة**: تضمنت موضوع الدراسة وأهميتها ودوافعها وتقسيمها، و**المبحث الأول**: موقع الزائد المهموس غير المطرد الأول في الكلمة و**المبحث الثاني**: موقع الزائد المهموس غير المطرد الوسطي في الكلمة، **والمبحث الثالث**: موقع الزائد المهموس غير المطرد المتطرف في الكلمة و**الخاتمة** بأهم النتائج.

١. المبحث الأول: موقع الزائد المهموس غير المطرد الأول في الكلمة

١-١. موقع الزائد المهموس غير المطرد الأول (السين)

لا تزاد السين في أول الكلمة العربية، والأكدية، والأوجاريتية، والمندعية، والأمهرية. ويرى سيبويه أن السين قد زيدت أولا في العربية في وزن استفعل وما يشبهه، وأن الهمزة جيء بها للابتداء فقط؛ يقول: "وتلحق السينُ أولا والتاء بعدها، ثم تسكن السين فتلزمها ألف الوصل في الابتداء،... ويكون فُعِلَ منه على (اسْتُفْعِلَ) ... ولا تلحق السين أولا في استفعل، ولا التاء ثانية وقبلها زائدة إلا في هذا."[1] وأمكن زيادة السين أولا في بعض الشواهد في اللغات السامية الثلاث العبرية والسريانية والجعزية فقط، دون اللغات السامية الأخرى، ونمثل على ذلك فقط بالجدول التالي:

موقع المهموس الزائد غير المطرد الأول (السين)

	العربية		الأكدية		الأوجاريتية		العبرية[2]		المندعية		السريانية		الجعزية		الأمهرية	
							الوزن	نوع البناء			الوزن	نوع البناء	الوزن	نوع البناء		
١	—	—	—	—	—	—	سِقْعِل	اسم	—	—	سَقْعِل	فعل	سَقَعْقَاع [سَقَعْلال]	اسم	—	—
٢	—	—	—	—	—	—	سُقْعال	اسم	—	—	سَقُوعْل	اسم			—	—

فتزاد السين منفردة أول الاسم **العبري** (في رأي بعض العلماء)، بشكل نادر جدا، مثل: "סָלְגָּם solgām من סָלְעָם solʿām [نوع من الجراد] ... أي وزن [سُقْعال]، وשְׂנִיר sᵊnīr [كتلة جليدية]"[3]، أي وزن [سِقْعِل]. وتزاد منفردة في **السريانية** على غير قياس في ܣܩܘܒܠܐ saqōḇlā ضد، أي وزن [سَقُوعْل]، وܣܩܒܠ saqbæl استقبل [4]، أي وزن [سَقْعِل].

ومع ألف المد في الجعزية، أي: المزيد بالسين والألف في الجعزية sa1a21ā2 [سَفَعْلال أو سَفَعْفَاع في رأي تروبر]، مثل: saqoqāw بكاء / شكوى.[٥]

١-٢. **موقع الزائد المهموس غير المطرد الأول (الشين)**

ليست الشين من الزوائد في العربية والجعزية عامة، ولا من زوائد الأمهرية أولا (وآخرا). وهي من الزوائد في اللغات السامية الأخرى، ونمثل على ذلك فقط بالجدول التالي:

موقع الزائد المهموس غير المطرد الأول (الشين)																
	العربية		الأكدية		الأوجاريتية		العبرية		المندعية		السريانية		الجعزية		الأمهرية	
			الوزن	نوع البناء	الوزن	نوع البناء	الوزن	نوع البناء	الوزن	نوع البناء	الوزن	نوع البناء				
١	—	—	شَقْعُل	اسم	شَقْعَلَ	فعل	شِقْعِيل	فعل	شَقْعِل	فعل	شَقْعِل	فعل	—	—	—	—
٢	—	—	شِقْعُل	اسم	—	—	—	—	—	—	شَقْعَل	فعل	—	—	—	—
٣	—	—	شُقْعُل	اسم	—	—	شَقْعِلت	اسم	شَقْعَلْتَ	اسم	—	—	—	—	—	—
٤	—	—	شَاقْعُل	اسم	—	—	—	—	—	—	شُوقْعَال	اسم	—	—	—	—
٥	—	—	شَفَعُل	اسم	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
٦	—	—	شَفَعِل	اسم	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
٧	—	—	شُفَعْلُل	اسم	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
٨	—	—	شَقْعَال	اسم	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
٩	—	—	شُقْعُلت	اسم	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
١٠	—	—	شَقْعُلت	اسم	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
١١	—	—	شِقْعُلت	اسم	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
١٢	—	—	شُتَقْعُل	اسم	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
١٣	—	—	شُتِقْعُل	اسم	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
١٤	—	—	شُتَقْعُلُل	اسم	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
١٥	—	—	شَتَقْعَلُل	اسم	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

تزاد الشين وحدها أو مشتركة مع غيرها في الأكدية والأوجاريتية والعبرية (في بعض الآراء) والمندعية والسريانية. فتزاد الشين وحدها في **الأكدية** في أوائل الأسماء في وزن šaprus [شَفْعُل]، أو šeprus [شِفْعُل]، مثل: šalbubum متوحش جدا[٦]، أو šalbubu متوحش، وšaḫluqtum إفساد (مؤنث).[٧] وتزاد الشين وحدها في أوائل الأسماء الأكدية في وزن šuprus [شُفْعُل] (وفي الأشورية šaprus [شَفْعُل]، أو šeprus [شِفْعُل]، وذلك فيما يلي: في مصدر الوزن الشيني، مثل: (البابلية)، وفي الصفات الفعلية من الوزن الشيني، وغالبا ما تحمل معنى تصعيديا (تفضيليا) في مقابل الصفات البسيطة، مثل: šurbûm كبير جدا، أو šūturum كبير

فوق العادة (جذر wtr)، وšābulu جاف جدا (جذر’mr). وتزاد الشين وحدها في أوائل الأسماء في وزن šaparus [شَفَعُل]، أو šaparis [شَفَعِل]، مثل: šagapurum قوي جدا (وأيضا šagapiru)، وšanūdu (وأيضا šanu'du ، وšanundu ، جذر nād) شهير جدا.[٨]

وتزاد الشين وحدها في أوائل الأسماء الرباعية الأصل في الأكدية في وزن šuparšud [شُفَعْلُل]، وذلك في مصدر الوزن الشيني من الأفعال الرباعية من الفعل الناقص.[٩]

وتزاد الشين وحدها في الأفعال **الأوجاريتية** في الوزن الشيني السببي [شَفْعَلَ]، مثل: šaʿlaya ربَّى / ثقَّفَ.[١٠] وتزاد الشين وحدها في **المندعية** في وزن šafæl [شَفْعِل][١١].

وفي وزن ܫܲܦܥܸܠ šafʿæl ܢܫܲܦܥܸܠ nᵊšafʿæl (بزيادة الشين أولا) في **السريانية**، أي في وزن [شَفْعِل]، نحو: ܫܲܥܒܸܕ šaʿbæḏ استعبد ܢܫܲܥܒܸܕ nᵊšaʿbæḏ يستعبد، من ܥܒܲܕ ʿᵊbaḏ عمل، ... وܫܲܘܕܲܥ šawdaʿ عرَّف nᵊšawdaʿ ܢܫܲܘܕܲܥ يعرف ، من ܝܺܕܲܥ yīḏaʿ عرف، وܫܲܡܠܺܝ šamlī ܢܫܲܡܠܺܝ nᵊšamlī أتم يتم، من ܡܠܳܐ mᵊlā ملأ.[١٢]

وفي **الأكدية** تزاد الشين في أوائل الأسماء مع زيادة ألف المد في وزن šaprās [شَفْعَال]، في أسماء تدل على الأعمال والحركة من الوزن الشيني، في الشعر فقط، مثل: šapšāqum مضايقة / مشقة / تعب [١٣]، وšarbābum تضعيف / إضعاف، وفي مثال شعري فريد: šalbābu متوحش جدا.[١٤] وتزاد الشين في أوائل الأسماء، والتاء في أواخرها (دون تاء التأنيث) في وزن šuprust [شُفْعُلْت] (وفي الأشورية šaprust [شَفْعُلْت]، أوšeprust [شِفْعُلْت])، وذلك في الأسماء الدالة على الأعمال والحركة والحوادث، من الوزن الشيني، مثل: šum'uttu حال (جذر m'd)، وšumuttu قَتْل (جذر mūt)[١٥]، وšaddū'atm بيان / تفاخر (جذر ndī)، وšēbultum نَقْل (جذر wbl).[١٦]

وتزاد الشين في **المندعية** في المشتقات الاسمية من وزن šafel [شفعل]، والتاء في أواخرها، وزن šafʿalta [شفعلت]، مثل: šargazta مستشيط غضبا، وšarhazta رُعب / فزع[١٧]. وتزاد الشين على أوائل الأسماء **العبرية** التي جاءت من وزن שִׁפְעֵל šifʿel ، والتاء في أواخرها، مثل: שַׁלְהֶבֶת šafʿælæt لهب / شعلة.[١٨] ففي **العبرية** " تزاد الشين في أول الفعل في وزن שִׁפְעֵל šifʿel [١٩] [شِفْعِيل] مع زيادة الصائت الطويل الممال بين الفتح والكسر. أما في **السريانية** فتزاد الشين والواو في وزن ܫܘܿܦܥܵܠܵܐ šōfʿālā نحو ܫܘܿܥܒܵܕܵܐ šōʿbāḏā استعباد ...[٢٠]

وكثرت الأوزان الشينية الاسمية في **الأكدية**: فتزاد الشين والتاء في أوائل الأسماء في وزن šutaprus [شُتَفْعُل] (أو šuteprus [شُتِفْعُل])، وذلك في مصدر الوزن الشيني التائي،

والشيني التائي النوني، وفي الصفات الفعلية من الوزن الشيني التائي، مثل: šutēmudu موضوع بعضه فوق بعض (جذر ʼmd). وفي الأسماء الدالة على الأعمال والحركة والحوادث، من الوزن الشيني التائي، مثل: أوšutābultu شرح موضوعي / تفسير موضوعي (جذر wbl).[٢١] وتزاد الشين والتاء في أوائل الأسماء الرباعية الأصل في **الأكدية** في وزن šutaparšud [شُتَفْعَلُل]، وذلك في المصدر من الوزن الشيني التائي المبني للمجهول من الأفعال الرباعية.[٢٢] وتزاد الشين والتاء في أوائل الأسماء الرباعية الأصل في الأكدية مع تضعيف اللام الأولى في وزن šutapraššud [شُتَفْعَلُّل]، وذلك في مصدر الوزن الشيني التائي النوني من الأفعال الرباعية.[٢٣]

١-٣. موقع الزائد المهموس غير المطرد الأول (الهاء)

موقع الزائد المهموس غير المطرد الأول (الهاء)																
	العربية		الأكدية		الأوجاريتية		العبرية		المندعية		السريانية		الجعزية		الأمهرية	
	الوزن	نوع البناء					الوزن	نوع البناء	الوزن	نوع البناء	الوزن	نوع البناء				
١	هَفْعَل	فعل	_	_	_	_	هِفْعِيل	فعل	هِفْعَل	اسم	هَفْعِل	فعل	_	_	_	_
٢	هِفْعَل	اسم / صفة	_	_	_	_	هُفْعَل	فعل (مجهول)	_	_	_	_	_	_	_	_
٣	هِفْعَوْلَة	اسم	_	_	_	_	هِتْفَعِّيل	فعل	_	_	_	_	_	_	_	_
٤	_	_	_	_	_	_	هُفْعَل	اسم	_	_	_	_	_	_	_	_
٥	_	_	_	_	_	_	هِفْعِل	اسم	_	_	_	_	_	_	_	_
٦	_	_	_	_	_	_	هَافْعِل	اسم	_	_	_	_	_	_	_	_
٧	_	_	_	_	_	_	هِفَّاعِيل	اسم (مصدر)	_	_	_	_	_	_	_	_
٨	_	_	_	_	_	_	هَفْعِيل	اسم (مصدر)	_	_	_	_	_	_	_	_
٩	_	_	_	_	_	_	هِتْفَعِّيل	اسم	_	_	_	_	_	_	_	_
١٠	_	_	_	_	_	_	هَفْعَلَت	اسم	_	_	_	_	_	_	_	_
١١	_	_	_	_	_	_	هِفْعُول	اسم	_	_	_	_	_	_	_	_
١٢	_	_	_	_	_	_	هِفْعُل	اسم	_	_	_	_	_	_	_	_

عن زيادة الهاء وحدها: في **العربية** يقول ابن جني: "وفِعْلَلٌ يكون اسما وصفة ... والصفة: هِجْرَع وهِبْلَع، وقد قيل إن الهاء في هِجْرَع وهِبْلَع زائدة وإنهما من البَلْع والجَرْع، ومثالهما على هذا القول هِفْعَل. ... والصواب في ذلك ألا تكون الهاءات مزيدة، وهو المذهب الذي عليه أكثر

أهل العلم، وإن كان في هِجْرَع وهِبْلَع ... من معنى ما لا هاء فيه، ولكن على أن يكون لفظه قريبا من لفظه، ومعناه كمعناه. " ...[٢٤] وقد تزاد الهاء أيضاً في مثـــــــل: ... هلقم[٢٥]" [٢٦].

وتزاد الهاء وحدها في أوائل الأسماء العبرية، مثل: הָבֵר hāḇer [لفظ / تقطيع الكلمة إلى مقاطع]، وהָבִין hāḇen [فهم]، وהוֹכַח hōḵaḥ [٢٧] [برهان / إثبات / دليل]، وהֶכֵּר hækker [علامة / تمييز / ...] .[٢٨]

وفي **المندعية** يرى نولدكه الهاء زائدة في الكلمة المندعية היכלא[٢٩] هيكل / معبد (أي: هاء، وياء، وكاف/خاء، ولام، وألف)، على أنها من الجذر יכל[٣٠] (أي الياء، والكاف/الخاء، واللام).

ولبعض علماء **السريانية** رأي خاص به في الزيادات غير القياسية في السريانية، ومنها أن الهاء أولا قد تكون زائدة غير قياسية، وذلك في احتمال إرجاع بعض الأفعال الرباعية إلى أصول ثلاثية، في مثل: ܗܝܡܢ *haymæn* (آمن) [٣١]، أي وزن هَفْعِل. وهذا قريب من رأي الكوفيين أن ما زاد على ثلاثة أحرف فهو زائد.[٣٢]

وعن زيادة الهاء مشتركة مع غيرها من حروف الزيادة؛ يقول ابن جني: "... وقد حكي عن الخليل أنه كان يقول: إن الهاء في هِرْكَوْلَة زائدة؛ لأنها تَرْكُلُ في مشيها، وهي في هذا القول هِفْعَوْلَة. هذا قولهم كما ترى، وإنما ارتكبوه على شذوذه عن النظائر؛ لأن الاشتقاق قادهم إليه، والصواب في ذلك ألا تكون الهاءات مزيدة وهو المذهب الذي عليه أكثر أهل العلم ".[٣٣]

وقد تبدل همـزة أراق (هاء)، فيقال: هراق، ومضارعه: يهريق ... وقد تزاد الهاء أيضاً في مثـــــــل: ... هِرْكَولَة [٣٤]" [٣٥].

وفي **العبرية**[٣٦] تزاد الهاء في أول المصادر من أوزان נִפְ' nif'al ، הִפְ' hif'el ، הִתְ' hitpa'el ... وفي مصدر واحد من وزن הֻפְ' huf'al ، هو: הֻכַּבֵּס hukkabes.[٣٧] وتزاد الهاء في أوائل الأسماء العبرية، مثل: הַכָּרַת hakkārat [اعتراف / وعي / معرفة] ... הִתּוּךְ hittūḵ [صهر / انصهار][٣٨].

وتزاد الهاء على الأفعال في العبرية - خلافاً للغالب في العربية - إذ تدخل على الأفعال الثلاثية الخفيفة فتنقلها من الخفة إلى الثقل، أي توجب دخول الميم على فاعليها ومفعوليها، وتحدث في أكثرها معنى التعدي مثل: הגדיל higdīl [زاد - نمى]، وהקריב hiqrīḇ .. [قرب - ضحى][٣٩].

٢. المبحث الثاني: موقع الزائد المهموس غير المطرد الوسطي في الكلمة

٢-١. موقع الزائد المهموس غير المطرد الوسطي (السين)

وقعت السين الزائدة وسطا في العربية والسريانية والجعزية والأمهرية، في حين أنها ليست من الزوائد الوسطية في العبرية، وليست من الزوائد عامة في الأكدية والأوجاريتية والمندعية، ونمثل على ذلك فقط بالجدول التالي::

موقع المهموس الزائد غير المطرد الوسطي (السين)												
	العربية		الأكدية	الأوجاريتية	العبرية	المندعية	**السريانية**		**الجعزية**		**الأمهرية**	
	الوزن	نوع البناء					الوزن	نوع البناء	الوزن	نوع البناء	الوزن	نوع البناء
١	فَسْعَلَ	فعل	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
٢	إِسْفَعَلَ	فعل	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
٣	أَسْفَعَلَ	فعل	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
٤	إِسْتَفْعَلَ	فعل	–	–	–	–	إِتْسَفْعَل < إِسْتَفعَل	فعل	أَسْتَفْعَلَ	فعل	أَسْتَفعِلَ < أَسْتَعِّل	فعل
٥	أُسْتُفْعِلَ	فعل (للمجهول)	–	–	–	–	–	–	أَسْتَفْعَلَ	فعل	أَسْفَعِّل	فعل
٦	مُسْتَفْعِل	اسم (فاعل)	–	–	–	–	–	–	أَسْتَفَعِّلَ	فعل	تِسْتِفَعِّل	فعل (للمجهول)
٧	مُسْتَفْعَل	اسم (مفعول)	–	–	–	–	–	–	أَسْتَفَاعَلَ	فعل	تِسْتِفَعِل	فعل (للمجهول)
٨	إِسْتِفْعَال	اسم (مصدر)	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
٩	فَسْعَلَة	اسم	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–

تزاد السين في **العربية** وحدها سماعاً، وسطًا (أو آخرًا) في بعض الأسماء، وليست أولا " في العَسْقَفَة [٤٠] ... ."[٤١]، أي في وزن فَسْعَلَة، من الفعل عسقف، أي وزن فَسْعَل.

والغالب زيادة السين مشتركة مع غيرها من حروف الزيادة في العربية والسريانية والجعزية والأمهرية: فجاءت السين مع همزة الوصل (أو القطع) من غير التاء في **العربية**، نحو : اسطاع يسطيع، وأسطاع (فإنها أطاع زادوها سينا)[٤٢]، أي في وزن اسْفَعَل، وأسْفَعَل.

وفي **الأمهرية** المزيد بالهمزة والسين، ويعبر عن المعنى السببي للأفعال المتعدية وأحيانا للأفعال اللازمة، فالمتعدية (من النمط أ)، مثل: aswässädä أعطى (wässädä أخذ)، وasqʷärräṭä قطَّع / تسبب في القطع [أي وزن أسْفَعِّل] (qʷärräṭä قطَع).[٤٣] وتزاد السين في **العربية والجعزية والأمهرية** بين (الهمزة والتاء) باطراد في صيغة (استفعل) وما تصرف منها (أي في الأفعال ومشتقاتها الاسمية). أما في **السريانية** فتزاد السين – في الأصل – بعد الهمزة والتاء ثم

تتبادل موقعها – بالإبدال المكاني – مع التاء لعلة صوتية. ففي العربية[٤٤]، مثل: استخرج، واستكبر.

وتزاد السين في **الجعزية** ضمن زيادة السابقة -asta' (أي: الهمزة والسين والتاء) في الأوزان الفعلية الجعزية التالية: المزيد بالهمزة والسين والتاء[٤٥] وزن أَسْتَفْعَلَ، ووزن أَسْتَفْعَلَ، مثل: 'astamalḫa استل (سيفا)، و'astamḫara استرحم[٤٦]، والمزيد بالهمزة والسين والتاء والتضعيف[٤٧]، وزن أَسْتَفَعِّلَ، مثل: 'astanassəḥa استتاب / استغفر، و'astamakkəḥa افتخر / تفاخر.[٤٨] [أي وزن اَستَفعِل.]، والمزيد بالهمزة والسين والتاء وألف المد[٤٩]، وزن أَسْتَفَاعَلَ، مثل: 'astaṣādala أظهر / أبرز.[٥٠]

والمزيد بالهمزة والسين والتاء أَسْتَفعِلَ > أَسْتَعِّلَ في **الأمهرية** astä-stem ، مثل: astawwäqä يُخبر (من awwäqä يعرف).[٥١] وفي **السريانية**، وزن اِسْتَفعَل، نحو: " ܐܣܬܩܒܠ "[٥٢] 'æstaqbal وصل، حدث، أقبل إلى، حضر. وفي **العربية** سبق أن ذكرنا[٥٣] أن سيبويه يرى أن السين قد زيدت أولا في العربية في وزن استفعل وأن الهمزة جيء بها للابتداء فقط؛ يقول: "وتلحق السينُ أولا والتاء بعدها، ثم تسكن السين فتلزمها ألف الوصل في الابتداء،... ويكون فُعِلَ منه على (اسْتُفْعِلَ) ... ولا تلحق السين أولا في استفعل، ولا التاء ثانية وقبلها زائدة إلا في هذا."[٥٤] وتزاد السين بين التاءين في **الأمهرية** في الجذع الفعلي الأمهري tästä-stem وزن تِسْتِفَعِلِ أو تِسْتِفَعِّل، وأمثلة هذا الجذع من المبني للمجهول فقط، مثل: tästäkakkälä يُمهَّد / يُسوَّى (من astäkakkälä يُمهِّد / يُسوِّى)، وtästämarä يُعلَّم / يَدْرس (من astämarä يُعلِّم / يُدَرِّس)... [٥٥] كما تزاد في **الأوجاريتية** في الوزن الشيني السببي المبني للمجهول، مثل: yušaḥmamu يُسَخَّن، ... وyušaqâl(u) يُقْذَف.[٥٦]

وقد عد بعض علماء **السريانية**؛ مورفيم التصغير من حروف الزيادة، في قولهم: " اطردت زيادة السين في المقطع الأخير في المصغّر نحو ܒܒܘܣܐ bāḇōsā [صبي صغير]،... وܐܚܘܣܐ [أخ صغير][٥٧]. ويقول جبرئيل القرداحي: "السين اطردت زيادتها في المصغر نحو: ܐܚܘܣܐ 'aḥōsā [أخ صغير]، وܟܬܒܘܣܐ kᵊṯāḇōsā [كُتَيْب]".[٥٨]

٢-٢. موقع الزائد المهموس غير المطرد الوسطي (الشين)

وقعت الشين[٥٩] وسطا في ثلاث لغات سامية فقط، هي الأكدية والأوجاريتية والأمهرية؛ وليست الشين من الزوائد عامة في العربية والجعزية، ولم نجد الشين في الزوائد الوسطى الفعلية في العبرية والمندعية والسريانية، ففي **الأكدية** تزاد الشين في الأفعال في الأوزان الشينية، وثمة اختلاف في نظام الفعل الأكدي - كما وصفه علماء الأكدية - عن نظام الفعل في أغلب اللغات السامية، حيث لا يقتصر فيه النظام على الماضي past فقط بل نجد فيه ما يوازي الماضي التام perfect، والغريب أن الماضي والماضي التام لا تتميز فيهما الفروق بوضوح مثل نظام الفعل في اللغات السامية، في حين أن الفروق الوزنية تتضح أكثر فيما نسبه علماء الأكدية إلى المضارع present، فالأوزان المضارعة الشينية "أَشْفَعَل"، والشينية التائية "أَشْتَفْعَل"، والشينية التائية النونية "أَشْتَنَفْعَل"، والشينية المضعفة "أَشْتَفَعَّل"، والشينية المضعفة التائية النونية "أَشْفَعَّل"[٦٠].

وتزاد الشين مع الهمزة في الأفعال **الأوجاريتية** في الوزن الشيني السببي "أَشَفْعِل"، مثل: ʼašawlid < ʼašôlid وَلَّدَ / أولد[٦١].[٦٢] وتزاد الشين مع التاء في الأفعال الأوجاريتية في الوزن الشيني التائي "اشْتَفْعِل"، مثل: y(-)štaḥwiyu يهوي أو يسقط أرضا / يَخِرّ.[٦٣]

وتزاد مشتركة مع غيرها فقط في **الأمهرية** وسطا فتزاد ضمن زيادة الأوزان الشينية، والشينية التائية، وما يشتق منهما من أسماء، مثل وزن "أَشْفِعَعِّل"، مثل: ašqädaddämä (بالمعنى السببي من qäddämä يتقدم / يكون في الطليعة)... [٦٤]، وtäsqädaddämä يتنافس في فعل شيء / يحرز نجاحا سريعا ...، ومن الأفعال الأخرى، مثل: täsqʷaṭṭäṭä يقلق ... [٦٥]

وثمة أوزان فرعية لمشتقات من الأوزان السابقة، مثل اسم المفعول واسم الفاعل من غير الثلاثي وغير ذلك في كل اللغات الشينية الأوائل في الأوزان الفعلية، التي ذكرناها في الموقعية الأولى، فيمكن بالاشتقاق صياغة ذلك منها، مثل: وزن (mušperšid [مُشْفِعْـلِل]) mušparšid [مُشْفَعْـلِل]، وذلك في اسم الفاعل من الوزن الرباعي الشيني من الأفعال الناقصة.[٦٦] وغير ذلك كثير مما يذكر في زيادة الميم وغيرها.

٢-٣. موقع الزائد المهموس غير المطرد الوسطي (الهاء)

لم تقع الهاء وسطا على سبيل الزيادة إلا في مثال فعلي نادر في العربية فقط، ولم أجد مثالا له في اللغات السامية الأخرى، ونمثل على ذلك بالجدول التالي:

موقع الزائد المهموس غير المطرد الوسطي (الهاء)																
	العربية		الأكدية		الأوجاريتيا		العبرية		المندعية		السريانية		الجعزية		الأمهرية	
	الوزن	نوع البناء														
١	أهْفَعَلَ	فعل	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–

فزيادة الهاء قليلة في العربية، وقد سمعت في الأفعال في نحو قولهم: أهراق الماء بزيادة (هاء) بعد الهمزة، يريدون: أراق، وهذه الزيادة مقصورة على السماع .."[٦٧].

ومما جاء على غير القياس في زيادة الهاء، قول بعضهم: "وتزاد الهاء قليلا في الأسماء مثل أمهات في جمع أم. وقد تزاد الهاء أيضاً في مثـــــــل: أُمَّـــهَة ..."[٦٨].

وكذلك في السريانية زيدت الهاء على غير قياس في ܐܡܗ̈ܬܐ æmhātā’ أمهات، وܐܝܕ̈ܗܬܐ īdāhātā’ أيد، في جمع ܐܡܐ æmā’ أم، وجمع ܐܝܕܐ īdā’ يد .."[٦٩]، ولذلك يصعب أن نبني عليها حكما، أو أن ندرجها في وزن محدد في الجدول؛ لندرتها ، ولعدم قياسيتها، ولأنها يمكن أن تحل محل اللام في الجذر الثلاثي في كلمة ܐܡܗ̈ܬܐ æmhātā’ أمهات.

٣. المبحث الثالث: موقع الزائد المهموس غير المطرد المتطرف في الكلمة

٣- ١. موقع الزائد المهموس غير المطرد المتطرف (السين)

لم تقع السين آخرا إلا في بعض الأمثلة الاسمية في العربية، ونمثل على ذلك بالجدول التالي:

موقع الزائد المهموس غير المطرد المتطرف (السين)									
	العربية		الأكدية	الأوجاريتية	العبرية	المندعية	السريانية	الجعزية	الأمهرية
	الوزن	نوع البناء							
١	فُعْلُوس	اسم	_	_	_	_	_	_	_
٢	فِعْلاس	اسم	_	_	_	_	_	_	_
٣	فُعَالِس	اسم	_	_	_	_	_	_	_
٤	فَنْعَلِيس	اسم	_	_	_	_	_	_	_

تزاد السين مع الواو أو مع الألف أو مع الياء سماعا في الأسماء **العربية**، وتمثل الأوزان الموضحة في الجدول السابق، وأمثلتها كما يلي: "في قُدْمُوس[٧٠] للإلحاق بعصفور وضغبوس [٧١] وعُبْدُوس [٧٢]، والعِرْنَاس[٧٣] بسرداح[٧٤]، والخُلابِس [٧٥] بعُذافِر [٧٦]، وخَنْدَرِيس[٧٧] لاشتقاقه من الخدر[٧٨]." (وفي هذه الحالة بزيادة النون أيضا).

٣- ٢. موقع الزائد المهموس غير المطرد المتطرف (الشين)

لم تقع الشين آخرا في كل اللغات السامية إلا في بعض الأمثلة الاسمية في اللغة العبرية، ونمثل على ذلك فقط بالجدول التالي::

موقع الزائد المهموس غير المطرد المتطرف (الشين)																
	العربية		الأكدية		الأوجاريتية		**العبرية**		المندعية		السريانية		الجعزية		الأمهرية	
							الوزن	نوع البناء								
١	_	_	_	_	_	_	فُعْلَش > فُعَلَش	اسم	_	_	_	_	_	_	_	_
٢	_	_	_	_	_	_	فِعْلِيش	اسم	_	_	_	_	_	_	_	_
٣	_	_	_	_	_	_	فَعْلُوش	اسم	_	_	_	_	_	_	_	_
٤		_	_	_	_	_	فَعْلُش	اسم	_	_	_	_	_	_	_	_

تزاد الشين وحدها على أواخر الأسماء **العبرية**[٧٩]، مثل: " רֻטֲפַשׁ ruṭ^{a}faš ترهُّل، بدانة..."[٨٠]

وهذه الشين تقابل السين آخرا في بعض أمثلة العربية، وأمثلة ذلك في كلتا اللغتين قليلة، وزيادتهما في بعض الأوزان الاسمية فقط.

٣- ٣. موقع الزائد المهموس غير المطرد المتطرف (الهاء)

لم تقع الهاء آخرا في كل اللغات السامية بوصفها زائدا فونيميا، أما ما ذكره العلماء من شواهد على زيادتها فهي زيادات مورفيمية أو جزء-مورفيمية، ولم يذكروا هذا الفرق في ذكرهم لتلك

الشواهد. ففي العربية[81] "تزاد الهاء في فعل الأمر من اللفيف المفروق: وقى وعى، وفي؛ لأنه يقال في الأمر: قه، وعه، وفه، بزيادة (هاء السكت)[82].

ولعل زيادة الهاء في العربية مرتبط بإظهار الحركة، كما يقول سيبويه: "وأما الهاء فتزاد لتبين بها الحركة، وقد بينا ذلك. وبعد ألف المد في الندبة والنداء نحو: وَاغُـلاماهْ، وياغـُلاماهْ."[83]

ولعل من الأخطاء التي وقع فيها بعض اللغويين خلطهم بين بعض الحروف المكتوبة غير المنطوقة وأسمائها ونطقها (لو نطقت)؛ ففي العبرية يقول ابن جناح: " تكون الهاء علامة للتأنيث في الأفعال والأسماء أيضاً. أما في الأفعال فمثل כִּי חָכְמָה מְאד kī ḥāḵmā mᵊ’od [لأنها صارت حكيمة جداً] (زكريا ٢/٩). وأما في الأسماء، فمثل: אִשָּׁה חֲכָמָה ’iššā ḥᵃḵāmā [امرأة حكيمة] (صموئيل الثاني ٢/١٤).

وقد تكون الزيادة شكلية أو صوتية بلا معنى محدد في العبرية والسريانية؛ يقول ابن جناح: "وقد تزاد الهاء مع الأسماء المذكرة لغير تأنيث، ولغير معنى يحدث فيها في مثل הַשַּׁעַר הַתַּחְתּוֹנָה[84] haššaʿar hattaḥtūnā [البوابة السفلى]" [85].

٤- الخاتمة

استطاعت هذه الدراسة أن تجيب عن الأسئلة المطروحة في مقدمة الدراسة، فإجابة عن سؤال: ما الزوائد المهموسة غير المطردة التي ثبت ورودها في اللغات السامية؟ حددت – إجمالا– أنها السين والشين والهاء، كما يوضحها الجدول التالي:

	الصوامت المهموسة الزائدة غير المطردة في اللغات السامية			
	اللغة	الصامت		
١	العربية	س	ــــ	هـ
٢	الأكدية	ــــ	š	ــــ
٣	الأوجاريتية	ــــ	š	ــــ
٤	العبرية	שׁ / ס	שׁ	ה
٥	السريانية	ܣ	ܫ	ܗ
٦	المندعية	ــــ	š	ה[86]
٧	الجعزية	s	ــــ	ــــ
٨	الأمهرية	s	š	ــــ

وتفصيلا وردت **السين** عامة في العربية والعبرية والسريانية والجعزية والأمهرية. أما **الشين** فوردت عامة في الأكدية والأوجاريتية والعبرية والمندعية والسريانية والأمهرية، وبناء عليه

فالشين أكثر من السين في اللغات السامية. أما **الهاء** فقليلة أو نادرة وفي العربية والعبرية والسريانية وفي مثال واحد فقط في المندعية وفقا لرأي نولدكه.

وإجابة عن: أيها مثَّل **الموقعية الأولى؟ أفِي الأسماء أم في الأفعال؟ وأيها اتفقت فيه اللغات السامية؟ وأيها اختلفت فيه؟ وهل تميزت لغة سامية من أخرى في ذلك؟**

فإن السين لم تكن من الزوائد أولا في العربية (خلافا لرأي سيبويه) والأكدية، والأوجاريتية، والمندعية، والأمهرية؛ ولعل ما يسوغ ذلك في العربية هو أمن اللبس بين "السين" الفونيم الزائد في أول الكلمة، ومورفيم الاستقبال "السين" الذي يسبق الفعل المضارع. أما العبرية والسريانية على سبيل المثال فليس فيهما مورفيم السين الدال على الاستقبال في العربية؛ وذلك ما سوغ استعمال فونيم السين الزائد في أول الكلمة فيهما، مع ملاحظة ندرة أمثلة زيادة السين فيهما وفي الجعزية، إلى درجة قد تصل بنا إلى عدم الاطمئنان إلى إطلاق الأحكام على أساسها. أما اللغات السامية التي لم ترد فيها السين أولا، فلا يعني أن بها مورفيم السين الدال على الاستقبال مثل العربية؛ بل إن بعض تلك اللغات لم تأت السين فيها مطلقا، وهي الأكدية والأوجاريتية والمندعية؛ لأن الشين فيها حلت محل السين، أو قل إن السين في اللغات الأخرى حلت محل الشين الأكدية؛ لأنها الأقدم. أما الأمهرية - فعلى الرغم من عدم مجيء السين فيها أولا- فإن مثال السين فيها جاء وسطا، وفيها أمثلة على زيادة الشين، وأن العبرية جاء فيها مثالان فقط على زيادة السين من الأبنية الاسمية "سِفْعِل" و"سُفْعَال"، مثال واحد بالسين، ومثال واحد بالسامخ. وفي السريانية مثالان، مثال فعلي، هو "سَفْعَل"، ومثال اسمي، هو "سَفُوعْل". وفي الجعزية مثال اسمي واحد، هو "سَفَعْفَاع" في رأي تروبر، ولا يصح هذا الوزن عند الصرفيين العرب؛ ولذلك فهو عندهم "سَفَعْلال". وكل الأمثلة السينية نادرة؛ لا يمكن أن نطلق الأحكام بناء عليها، فضلا عن أن فيها خلافا.

أما الشين في اللغات السامية، فيُحتمل فيها احتمالان: إما أنها أقدم من السين، بدليل كثرتها في الأكدية وهي أقدم اللغات السامية من حيث الآثار التاريخية، حتى الآن؛ فتُعدّ السين في العربية والجعزية تطورا للشين الأكدية وما يماثلها من اللغات السامية، وإما أن اللغات السامية انقسمت إلى ثلاثة أقسام، من حيث الزائد الشيني والزائد السيني: قسم يمثل اللغات السامية الشينية، وهي الأكدية والأوجاريتية والمندعية، وقسم يمثل اللغات السامية السينية، وهي العربية والجعزية، وقسم يمثل مرحلة وسطى يجمع بين الاثنين بشكل نسبي، أي اللغات السامية الشينية السينية في آن واحد، وينقسم كذلك قسمين: قسم شيني في الأصل وبه آثار سينية، أي النسبة الكبرى للشينية مقابل السينية، تمثله العبرية؛ وقسم سيني في الأصل وبه آثار شينية، تمثله اللغتان السريانية والأمهرية.

ونلاحظ أن الشين الزائدة أولا في اللغات الشينية قد وردت كلها في الأوزان الاسمية الأكدية (لأن الأوزان الفعلية فيها سبقت بالهمزة قبل الشين، ومن ثم عُدَّتْ شينا وسطى، في حين أن الشين جاءت أولا في الوزن الفعلي في الأوجاريتية والعبرية والمندعية، وجاءت في الأوزان الاسمية المشتقة منه. ويبدو أن زيادة الشين وحدها في الوزن الفعلي "شفعل" الدال على السببية تقابل زيادة الهمزة العربية في "أفعل" الدال على التعدية، في حين أن زيادة الشين مع غيرها في اللغات الشينية، لاسيما الهمزة والتاء، تقابل زيادة السين مع غيرها في اللغات السينية، لاسيما الهمزة والسين والتاء، وتؤدي معانيها.

وأما الهاء أولا ففي العربية، في الوزنين الفعلي والاسمي، قليلة وفيها خلاف، وتكاد تنعدم في المندعية إلا من مثال نولدكه الوحيد، ومثال إقليمس يوسف داود على زيادة الهاء أولا في السريانية يمثل رأيه في الزيادة غير القياسية في الأفعال الرباعية التي يمكن أن يكون لها أصل ثلاثي. والهاء أولا في العبرية تقابل الهمزة العربية في الأوزان الفعلية والاسمية. وهذا يعني أن الهاء ليست من الزوائد في أول الكلمة السامية؛ لأن ما ورد من أمثلة عليها نادر جدا. أما ما جاء بكثرة منها في أول الكلمة ففي العبرية، والهاء الأولى الزائدة في العبرية تقابل الهمزة في العربية وبعض اللغات السامية الأخرى. وبناء على ذلك يمكننا أن نقسم اللغات السامية ـ من هذه الوجهة ـ إلى لغات همزية هي أغلب اللغات السامية، ولغات هائية هي اللغة العبرية.

وإجابة عن أيها مَثَّلَ **الموقعية الوسطى؟ أفِي الأسماء أم في الأفعال؟ وغير ذلك مما طرح من أسئلة: فإن السين** وقعت منفردة وسط الكلمة العربية نادرا، وذلك في وزن فعلي هو "فَسْعَلَ"، ووزن اسمي هو "فَسْعَلَة"، ونادرا ما وقعت وسطا مشتركة مع الهمزة (وحدها) في العربية في وزنين فعليين هما "اِسْفَعَلَ ، وأسْفَعَلَ". ووقعت السين في الأمهرية وسطا بعد الهمزة مع تضعيف العين في الوزن الفعلي "أسْفَعِّل"، ووقعت وسطا بين التاءين في وزنيين فعليين مبنيين للمجهول، هما "تِستِفَعِّل، وتِستِفَعِل". أما ما اتفقت فيه أغلب اللغات السامية السينية، فهو زيادة السين بين الهمزة والتاء في الأوزان الفعلية وما يقابلها من الأوزان الاسمية، ففي العربية وزنان فعليان هما "اِسْتَفْعَلَ، والمبني للمجهول منه اُستُفْعِلَ"، ويقابل المبني للمعلوم في السريانية "اَشْتَفْعَل المنقلب إلى اِسْتَفْعَل"[87]، وفي الجعزية "أسْتَفْعَلَ، وأسْتَفَعْلَ" (بتحريك الفاء وتسكين العين في الثاني، وقطع الهمزة فيهما)، ومثله في الأمهرية "أسْتَفْعِلَ" (المنقلب إلى أسْتَعِّلَ)، وما يُشتق من ذلك كله من أسماء ... إلخ. وفي الجعزية وحدها وزنان فعليان، هما: "أسْتَفَعِّلَ" أي بزيادة التضعيف على الهمزة والسين والتاء، ووزن "أستَفَاعَلَ" بزيادة ألف المد على الهمزة والسين والتاء. وقد عد بعض علماء السريانية السين في مورفيم التصغير من الزوائد، دون تفريق بين الزيادة الفونيمية والزيادة المورفيمية أو الجزء-مورفيمية.

وتوسطت **الشين** في بعض الأوزان الفعلية وما يشتق منها من أسماء بعد الهمزة فقط في الأكدية والأوجاريتية والأمهرية، وتوسطت بين الهمزة والتاء في الأكدية والأوجاريتية. وفي كل الأحوال في اللغات الثلاث تصدرت الزوائد الجذر الأصلي للكلمة ولم تتوسطه أو تله. وتقابل هذه الشين في اللغات الثلاث الشين في اللغات السامية السينية الأخرى، ولاسيما العربية والجعزية ثم السريانية. فزيادة الشين في السريانية أكثر من زيادة السين على الرغم من أن بعض لغوييها لم يعد الشين من حروف الزيادة.

أما الهاء الوسطى، فليست من زوائد اللغات السامية عدا الأمثلة القليلة التي جاءت في العربية وما فيه خلاف في العربية والسريانية.

وإجابة عن: أيها مَثَّلَ **الموقعية المتطرفة؟ وأمَثَّلتْ شواهدُ اللغويين في ذلك الزوائدَ الفونيمية فحسب؟ أم مَثَّلَتْ زوائدَ غيرَ فونيمية؟ وغير ذلك مما طرح من أسئلة:** فقد وردت **السين** آخرا في بعض أمثلة العربية الاسمية السماعية، وهي تقابل زيادة الشين آخرا في بعض أسماء اللغة العبرية تحديدا.

لم تقع **الشين** آخرا في كل اللغات السامية إلا في بعض الأمثلة الاسمية في اللغة العبرية، فتزاد الشين وحدها على أواخر الأسماء **العبرية**[٨٨]، وهذه الشين تقابل السين آخرا في بعض أمثلة العربية، وأمثلة ذلك في كلتا اللغتين قليلة، وزيادتهما في بعض الأوزان الاسمية فقط.

أما الهاء فليست من الزيادات الفونيمية، وثمة خلط بين تللك الزيادات الفونيمية والزيادات المورفيمية كما حدث في هاء السكت، أو جزء المورفيمية كما حدث في هاء الندبة أو هاء النداء. وثمة خلط بين اللغتين المكتوبة والمنطوقة، وذلك في الشواهد التي عد فيها بعض اللغويين زيادات لا فونيمية ولا مورفيمية من الزوائد، مثلما حدث في هاء التأنيث في الفعل والاسم عند ابن جناح في العبرية.

الهوامــــش

١ راجع «الكتاب» ٤/٢٣٧، ٢٨٤، ٢٨٣-٢٨٣.

[٢] كُتبت أوزان كلمات اللغات السامية كلها في هذه الدراسة بما يُقابلها من الحروف العربية؛ لسببين، أولهما: تيسير المقارنة بين الأوزان العربية والأوزان السامية الأخرى خدمة للدراسات العربية في المقام الأول، وثانيهما: تقريب الأوزان السامية إلى أفهام غير المتخصصين في تلك اللغات السامية.

[3] König: "Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache" B.II, S.404.

[٤] القرداحي : "إحكام الإحكام" ص١٢ .

[5] Tropper: "Altäthiopische Grammatik" S.68.

[6] Von Soden: "Grundriss der Akkadischen Grammatik" S.81.

[7] Ungnad: "Gramatik des Akkadischen" S. 44.

[8] Von Soden: "Grundriss der Akkadischen Grammatik" S.82.

[9] Ibid. P.89.

[10] Segert: "A Basic Grammar of the Ugaritic Language" P.210.

[11] Macuch: "Handbook of classical and modern Mandaic" P.187.

[١٢] بولس الخوري: "غرامطيق اللغة الآرامية السريانية" ص١٤٨.

[١٣] وضع أونجناد هذا المثال بدون ألف المد؛ أي تحت وزن šapras [شَفْعَل]، وترجمه ترجمة مختلفة عن ترجمة فون زودن، كالآتي: šapšaqum كرب / أزمة ... انظر:

Ungnad: "Gramatik des Akkadischen"S. 44.

[14] Von Soden: "Grundriss der Akkadischen Grammatik" S.81.

[١٥] السابق : ص٨٢.

[١٦] السابق : ص٨١.

[17] Macuch: "Handbook of classical and modern Mandaic" P.187.

[١٨] ילין: "תולדות התפתחות הדקדוק העברי" עמ' 187، وراجع كذلك:

König: "Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache" S.404.

[١٩] راجع: אבן שושן: "מלון אבן שושן בששה כרכים" כרך ששי، עמ' 1895.

[٢٠] الخوري: "غرامطيق اللغة الآرامية السريانية" ص٣٤.

[21] Von Soden: "Grundriss der Akkadischen Grammatik" S.82.

[٢٢] السابق: ص٨٩.

[٢٣] السابق نفسه.

[٢٤] ابن جني: "المنصف" ١/٢٥-٢٦.

[٢٥] الهـلْقَامَةُ والهِلِقَّامَةُ: الأكولُ. والهـلـقَامُ: الطويلُ، وقيل: الضخم الطويل، وفي التهذيب: الفرس الطويل ... والهِلْقَامُ: السيد الضخم القائمُ بالحَمالاتِ، وكذلك الهِلْقَمُّ... والهـلْقِمُ والهـلْقامُ: الواسعُ الشِّدْقَين من الإبل خاصةً، وربما استعمل لغيرها... **وهَلْقَمَ الشيء: ابتلعه**، والهـلْقَمُّ: المبتلعُ. ورجلٌ هُلَقِمٌ وجُرَضِمٌ: كثيرُ الأكلِ ... وهِلْقَامٌ وهِلْقَامَةٌ كذلكز والهِلْقَامُ: الأسد. انظر: "لسان العرب" مادة هلقم.

[٢٦] انظر: ابن عصفور: "الممتع" ١/٢١٧.

[٢٧] ילין: "תולדות התפתחות הדקדוק העברי" עמ' 171.

[٢٨] راجع: צדקה: "הדקדוק המעשי" עמ' 133.

[٢٩] وردت هذه الكلمة هكذا بلا ضبط.

[30] Nöldeke: "Mandäische Grammatik" S. 135.

[٣١] داود : " اللمعة الشهية في نحو اللغة السريانية " ص ٢٩٦-٢٩٧؛ وانظر: دريان: " كتاب الإتقان في صرف لغة السريان" ص٤٧.

[٣٢] انظر: ابن الأنباري: "الإنصاف في مسائل الخلاف" ٢/٧٩٢-٧٩٤.

[٣٣] ابن جني: "المنصف" ١/٢٥-٢٦.

[٣٤] الهَرْكَلَةُ والهُرَكِلَةُ والهِرْكَوْلَةُ والهِرَكْلَةُ: الحسنةُ الجسمِ والخلق والمِشْيَةِ ... الهِرْكَوْلَةُ: الضخمةُ الأوراكِ، وقد قيل: إن الهاء في هِرْكَوْلَةٍ زائدةٌ، وليس بقوي ... امراةٌ هِرْكَوْلَةٌ: ذاتُ فخذين

وجسمٍ وعَجُزٍ. الأصمعي: الهِرْكَولَـةُ من النساء العظيمةُ الوَرِكَين، وجمل : جسيمٌ ضخمٌ، ورجلٌ هُرَاكِلٌ كذلك. والهِـرْكَولَـةُ... الجاريةُ الضخمةُ المُرْتَـجَّةُ الأرداف... انظر: "لسان العرب" مادة هركل.

[٣٥] انظر: ابن عصفور: "الممتع" ٢١٧/١.

[٣٦] انظر: ברקלי: "דקדוק עברי מודרג" עמ' 130 ، وكذلك: ששון: "תורת הפעל" עמ' 34 ، وراجع:
Kautzsch: "Wilhelm Gesenius's Hebräische Grammatik" S.245-248.

[٣٧] ילין: "תולדות התפתחות הדקדוק העברי" עמ' 177-176.

[38] König: "Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache" S.402.

[39] Ibn Janah: "ḵitābu l-lumaʿ " P.77.

[٤٠] العَسْقَفَة: نقيض البكاء، وقيل: هو جمود العين عن البكاء إذا أراده أو هم به، فلم يقدر عليه، قيل: بكى فلان وعَسْقَفَ فلان، إذا جمدت عينه فلم يقدر على البكاء. انظر "لسان العرب" مادة عسقف.

[٤١] أبو حيان الأندلسي: "ارتشاف الضرب" ١٠٦/١.

[٤٢] عبد الحميد: "دروس التصريف" ص٥٠.

[43] Leslau: "Introductory Grammar of Amharic" P.99.

[٤٤] راجع: الحملاوي: "شذا العرف في فن الصرف" ص١٨٣.

[٤٥] عن الوزن المزيد بالهمزة والسين والتاء في الجعزية راجع:
Dillmann: "Ethiopic Grammar" P.156-157.

[46] Tropper: "Altäthiopische Grammatik" S.108.

[٤٧] عن الوزن المزيد بالهمزة والسين والتاء والتضعيف في الجعزية راجع:
Dillmann: "Ethiopic Grammar" P.158-159.

[48] Tropper: "Altäthiopische Grammatik" S.108.

[٤٩] عن الوزن المزيد بالهمزة والسين والتاء وألف المد في الجعزية راجع:
Dillmann: "Ethiopic Grammar" P.159-160.

[50] Tropper: "Altäthiopische Grammatik" S.108.

[51] Leslau: "Reference Grammar of Amharic" P.490.

[٥٢] القرداحي: "الإحكام في صرف السريانية ..." ص٧٠.

[٥٣] انظر: موقع المهموس الزائد غير المطرد الأول (السين) في هذه الدراسة.

[٥٤] راجع: "الكتاب" ٢٣٧/٤ ، ٢٨٣-٢٨٤.

[55] Leslau: "Reference Grammar of Amharic" P.490.

[56] Tropper: "Ugaritische Grammatik" S.604, 605.

[٥٧] الرزي: "الكتاب في نحو الآرامية" ص٣٥٠.

[٥٨] القرداحي: "الإحكام في صرف السريانية ..." ص٧٠.

[٥٩] يجب أن ننبه على أن: الشين يمكن أن تُقلب لاما في الأكدية؛ فيتحول وزن muštapris [مُشْتَفْعِل] إلى multapris [مُلْتَفْعِل]، ووزن muštaprist [مُشْتَفْعِلْت] إلى multaprist [مُلْتَفْعِلْت]، ووزن mušteprist [مُشْتِفْعِلْت] إلى multeprist [مُلْتِفْعِلْت]، وذلك على سبيل المثال: في الأشورية الوسطى multēšertu مُنظَّم / منسق. راجع في ذلك:
Von Soden: "Grundriss der Akkadischen Grammatik" S.80.

[60] Ibid, Paradigmen, S.12; and Coplice: "Introduction to Akkadian" P.108.

[61] Tropper: "Ugaritische Grammatik" S.587, 589.

[62] Segert: "A Basic Grammar of the Ugaritic Language" P.210.

[63] Tropper: "Ugaritische Grammatik" S.606.

[64] Leslau: "Reference Grammar of Amharic" P.486.

[٦٥] السابق نفسه

[٦٦] السابق نفسه.

[٦٧] انظر: ابن عصفور: "الممتع" ٢١٧/١.

[٦٨] انظر: ابن عصفور: "الممتع" ٢١٧/١.

[٦٩] القرداحي: "إحكام الإحكام" ص١١.

[٧٠] القـُـدْموس والقـُـدْموسة: الصخرة العظيمة ... وجيش قدموس: عظيم. والقدموس: الملك الضخم، وقيل هو السيد. والقدموس: القديم... انظر: "لسان العرب" مادة قدمس.

[٧١] الضـُّـغْبــُـوسُ: الضعيف ... والرجل المهين، والضغبوس والضغابيس: القـِثــَّـاء الصغار، وقيل شبيه به يؤكل، وقيل: الضغبوس أغصان شِبـْهُ العـُرْجُون ... رَخـْـصَة تؤكل... انظر: "لسان العرب" مادة ضغبس.

[٧٢] عُبْدُوس: من الأعلام ويقال السينُ زائدة. انظر: "القاموس المحيط" فصل العين باب السين.

[٧٣] العِرْنــَاس والعُرْنــُوس: طائر كالحمامة لا تشعر به حتى يطير من تحت قدمك فيفزعك. انظر: "لسان العرب" مادة عرنس.

[٧٤] السِّرْداح والسِّرْداحة: الناقة الطويلة، وقيل: الكثيرة اللحم ... والسِّرْداح مكان لين ... والسِّرْدَح: الأرض اللينة المستوية ... والسِّرْداح: القوي الشديد التام. انظر "لسان العرب" مادة سردح.

[٧٥] الخـُلابـِس: الحديث الرقيق والكذب، و[الخــَلابــِس] بالفتح: الباطلُ... انظر: "القاموس المحيط" فصل الخاء باب السين.

[٧٦] جَمَلٌ عـُذافر وعـَذَوْفــَر: صُلـْبٌ عظيم شديد ... والعـُذافر: الأسد لشدته ... والعـُذافر اسم كوكب الذَّنــــَب.... انظر: "لسان العرب" مادة عذفر.

[٧٧] قيل: الخندريس رومية معربة، وقيل: حنطة خندريس قديمة. انظر: "القاموس المحيط" فصل الخاء باب السين.

[٧٨] أبو حيان الأندلسي: "ارتشاف الضرب" ١٠٦/١.

[٧٩] عن الأوزان الاسمية العبرية راجع:

אבינירי: "היכל המשקלים" עמ' 219-98، 281-339، 382-448-484، 485.

[80] König: "Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache" B.II, S.406.

وراجع كذلك : Beer: "Hebräische Grammatik" B.I., S. 105, 107.

[٨١] ثمة إشارات في التراث العربي يمكننا فهمها على أنها محاولات تفريقية بين الزيادات الفونيمية والزيادات المورفيمية. راجع على سبيل المثال: "شرح شافية ابن الحاجب" ٢/١، و"شرح المفصل" ٤٠/٥.

[٨٢] شاهين: "في تصريف الأفعال" ص٦٩.

[٨٣] "الكتاب" ٢٣٦/٤.

[٨٤] حزقيال ١٩/٤٠.

[85] Ibn Janah: "kitābu l-lumaʿ " P.77.

[٨٦] في كلمة واحدة في رأي نولدكه هي הֵיכְלָא هيكل / معبد ، على أنها من الجذر יכל ، راجع:

Nöldeke: Mandäische Grammatik, S. 135.

[٨٧] ترتيب الزوائد الهمزة والسين والتاء أو الهمزة والشين والتاء ليس هو الأصل في السريانية بل هو فرع لمناسبة أصوات الصفير: يرى علماء السريانية أن الزيادة الأولى هي السين أو الشين لتأدية معنى التعدية، ثم تزاد الهمزة والثاء أو الهمزة والتاء لتأدية معنى المجهولية أو المطاوعة، وتتأخر التاء عن ترتيبها الأصلي إذا سبقت بصوت من أصوات الصفير ܙ ܣ ܨ ܫ [z, s, ṣ, š]؛ لأنه بزيادة " ܐܬ " [ʼæṯ] على الفعل المزيد يصبح كما يقول بولس الخوري: " ܣܪܗܒ sarhæḇ استعجل ܐܣܬܪܗܒ ʼæstarhaḇ استـُعْجِلَ ... و ܫܠܗܒ šalhæḇ أضرم ܐܫܬܠܗܒ ʼæštalhaḇ أُضرِمَ"، وعلل إقليمس يوسف داود نقل التاء بعد أصوات الصفير بأنه تسهيل للفظ. انظر: الخوري: "غرامطيق اللغة الآرامية السريانية" ص١٥٧، وراجع: داود: "اللمعة الشهية في نحو اللغة السريانية" ص ٢٩٥-٢٩٦.

[٨٨] عن الزيادات غير التقليدية وغير الشائعة في العبرية راجع:

Ungnad: " Hebräische Grammatik " S. 46; und Steuernagel : " Hebräische Grammatik ... " S. 93.

نظام القصيدة القصيرة عند الشاعر عبدالله العشي
ديوان «يطوف بالأسماء» أنموذجاً

نعيمة بولكعيبات(*)

توطئــة:

التجريب الشعري هو خصوصية إبداعية تفرض على الشاعر معايشة تجربته الشعورية التي تشكل رؤيته المتكاملة، بواسطة التجانس والتناسق الشعري؛ والمقصود بالتجريب هنا، تلك المحاولات التي يقوم بها الشعراء المعاصرون في تركيب «بنية الإيقاع وفق أهداف مرحلية، لا تمتلك بين طياتها هاجس التصور المستقبلي لهذه البنية»[1]، فالتجريب في القصيدة المعاصرة هو البحث عن البعد المستقبلي والرؤيوي، الذي يعطي للتجربة الشعرية التوهج بالقلق الباطني وتصبح القصيدة المعاصرة ولغتها هاجسا لا يستطيع الشاعر المعاصر التخلص منه. وهذه الحالة تنطبق على قصائد الشاعر «**عبدالله العشي**» الذي بات الشعر والقصيدة بالنسبة إليه هاجسا مقلقا، وغامضا، ومتعبا، حاول البوح بهذا القلق في ديوانه «يطوف بالأسماء»(*)، الذي يتكون من مجموعة قصائد تتباين موضوعاتها وتختلف رؤاها، ولكن الجامع بينها؛ أنها جاءت في هيئة ومضات شعرية وقصائد قصيرة تحمل على قصرها من الدلالات والرؤى ما تعجز عن حمله القصيدة المطولة،

(*) جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة - الجزائر.

وهذا لا يتأتى إلا عند شاعر مجيد يمتلك لغة سحرية ومقدرة إبداعية فذّة تتيح له المقدرة على مراوغة الألفاظ واللعب بالكلمات لتبني صرحها الدلالي الرؤيوي.

وتروم هذه الدراسة البحث في ماهية القصيدة القصيرة في الديوان، محاولة استنباط المعنى الهاجس فيه، ورصد آليات التجريب، عبر طرح مجموعة من التساؤلات: ما هي القصيدة القصيرة ؟ وما حاجة الشاعر العربي لهذا النوع من التجريب على مستوى الشكل ؟ وهل يمس المضمون أيضا ؟

1 - مفهوم القصيدة القصيرة:

القصيدة القصيرة أو قصيدة الومضة أو القصيدة الغنائية أسماء متعددة لمسمى واحد، وهي القصيدة التي تقول كل شيء في عدد قصير من الأبيات، بل هي القصيدة التي تستطيع الوصول إلى مبتغاها بأقصر عدد ممكن من الألفاظ والكلمات لأن المعاصرين يهتمون بـ « المقياس «الكيفي» للتفرقة بين القصيدتين الطويلة والقصيرة، وهو ما يتمثل عندهم في الجوهر أكثر منه في الطول وهذا ما يثير مسألة الغنائية، لأن القصيدة القصيرة غالبا ما تدعى غنائية»[2]. ويعرفها هربرت ريد على أنها «القصيدة التي تجسد موقفا عاطفيا مفردا وبسيطا، القصيدة التي تعبر مباشرة عن حال ذهنية مسترسلة أو إلهام ...»[3].

وتقوم القصيدة القصيرة أو قصيدة الومضة على اختزال الألفاظ وتوليد المعاني والدلالات ويتحقق ذلك بطرق مختلفة حددها «إليوت» بقوله: «فقد تعلمت من «جحيم دانتي» أن أعظم الشعر ما كتب بكلمات مختصرة جدا مع الصرامة في استعمال الاستعارة والتشبيه وجمال اللفظ وانسجامه»[4]. فيكون الاختصار والاقتصاد في الألفاظ،

والصرامة والدقة في استعمال الاستعارة والتشبيه، وتحقيق الانسجام والتناسق الميزة الجوهرية فيها.

2 - إشكالية مصطلح القصيدة القصيرة أو قصيدة الومضة أو القصيدة الغنائية:

تعددت التسميات، حتى صرنا لا ندري إن كانت هذه التسميات المختلفة هي نعوت لشيء واحد أم ثمة اختلاف بين كل واحد منها، ولذلك ارتأينا تعريف كل واحد على حدة، محاولين الوقوف على أوجه الاختلاف والتوافق بينها .

• القصيدة القصيرة:

عرف تاريخ الشعر العربي القصيدة القصيرة والقصيدة الطويلة، ولم تكن لدى النقاد القدماء قاعدة في تحديد الطول أو القصر، غير أنهم «طالبوا الشاعر بالتوسط في مقادير الأمداح، خاصة في مدح الملوك، وعرفوا المقطوعة، وخلط بعضهم بينها وبين القصيدة»[5]، وكان حديثهم عن الطول والقصر من باب الإيجاز والإطناب؛ فهناك من الشعراء والنقاد «من يفضل البلاغة والإيجاز في الشعر خاصة»[6]. فالأصل في الشعر العربي هو البيت الواحد؛ فالشاعر كان «يرسل البيت الواحد يعبر به عن لحظته الشعرية، لم يكن يواجه أي مشكلة تعبيرية. فقد كان البيت الواحد، يعبر عن حاجته، ويستوعب اللحظة الشعرية التي يعانيها بكل أبعادها»[7]، وهذه المقدرة الشعرية من أهم مميزات شاعرية الشاعر ومقدرته اللغوية، فالبيت الواحد كان كافيا للتعبير عن اللحظة الشعورية، والهاجس الشعري، وبذلك فالطول ليس شرطا في استيعاب هذه الحالة الشعرية، هذا لأنهم يؤمنون بأن الأصل في القصيدة الإيجاز والبلاغة، وفي هذا يقول ابن وهب الكاتب «وفي

الشعر والنثر تقع البلاغة أو العي والإيجاز أو الإسهاب، إلا أن البلاغة والإيجاز إذا وقعا في الشعر والقول قضي للشاعر بالفلج (الفوز)»[8].

ويذكر يوسف حسين بكار ،أن حازم القرطاجني اهتم بالبحث في «كم» القصيدة حيث يقسمها إلى «ما يقصد فيه التقصير، والتوسط، والتطويل، فالمقصرات هي التي ينقسم فيها القول إلى غرضين لم يتسع المجال للشاعر أن يستوفي أركان المقاصد التي يكمل بها التئام القصائد، وإن كان من الشعراء من يستوفيها باقتضاب الأوصاف الضرورية، أما المتوسطات والمطولات فالمجال فيها متسع لما يراد من ذلك... »[9]، وهو بذلك يربط القصيدة بغرضين فأكثر، والمقصرات هي التي تقوم على غرضين لكن يقوم

الشاعر فيها بإيجاز الأوصاف واختصارها والاقتصاد في الألفاظ واقتضابها. ثم يقسم القرطاجني القصيدة إلى بسيطة ومركبة ويذهب إلى أن «البسيطة من القصائد ما تكون مدحا صرفا أو رثاء صرفا أو غير ذلك وهنا لا تطول في الغالب، أما القصيدة المركبة فهي التي تشتمل على غرضين، كأن تكون في نسيب ومديح وهي هنا مهيأة لأن تطول»[10]، أي القصيدة القصيرة هي القصيدة ذات الموضوع الموحد، القصيدة البسيطة على حد تعبير القرطاجني، والقصيدة الطويلة هي القصيدة المركبة ذات المواضيع المتعددة، وفي هذه الحالة يرتبط الطول والقصر بالموضوع، فكلما زاد عدد المواضيع في القصيدة زادت طولا.

• القصيدة الغنائية:

عرف الشعر العربي القصيدة القصيرة والطويلة، لكن هناك من يرجع ظهور القصيدة القصيرة إلى العصر العباسي مع ظهور الشعر الغنائي، حيث ارتبط قصر القصائد بالتغني وأصبحت «القصيدة

القصيرة في العادة غنائية، وكان ذلك يعني في الأصل قصيدة من القصر بحيث يمكن تلحينها وغناؤها في فترة معينة»[11]، وقد حدد هربرت ريد سبب ارتباط الغناء بالقصيدة القصيرة للضرورة التي تتطلبها الموسيقى والغناء ؛ لأنها « تُعدّ للموسيقى وتُغنّى ابتغاء إمتاع سريع. وإنه بالإمكان من وجهة نظر الشاعر، أن تحدد القصيدة الغنائية بوصفها القصيدة التي تجسد موقفا عاطفيا مفردا أو بسيطا»[12]، فالقصيدة الغنائية هي القصيدة البسيطة التي تمتلك القدرة على تجسيد الموقف الشعوري والعاطفي مباشرة ودون تعقيد وهي القصيدة التي يمكن التغني بها والاستمتاع بها بطريقة خاطفة وسريعة.

والغنائية «Lyricism» كما عرفها مجدي وهبة في معجمه، هي «تلك النزعة الشعرية التي تدفع الشاعر إلى التعبير عن انفعالاته في أسلوب أخاذ، يستميل النفوس من حيث الفكرة التي تخاطب العقل، والشعور الذي يناجي القلب والموسيقى الشعرية التي تترقرق في الأذن والصورة الشعرية التي تداعب الخيال»[13]، والمتمعن في هذا التعريف، يجد أن هذه الخصائص والأوصاف تتطابق مع الشعر عامة أي عندما يكون الكلام «شعرا صرفا»، فالقصيدة الغنائية إذن هي القصيدة القصيرة القائمة على الإدهاش والمجازات، وهي القصيدة المعبرة عن اللحظة الإلهامية المباشرة والصريحة؛ وهذا لأنه «يستحيل على أي شاعر أن يطيل أمد إلهامه»[14]، فالشاعر لا يتحكم في لحظات إلهامه كما يريد والقصيدة القصيرة هي تشكيل لتلك اللحظات الإلهامية المباشرة، أما التغني بالشعر فهو ركن من أركانه، نجده في الثقافة العربية منذ الجاهلية، وقد صدق كعب بن زهير – شاعر الرسول صلى الله عليه وسلم – إذ قال:

تـغنى فـي كـل شـعـر أنـت قـائلـه   إن الـغـنـاء لـهـذا الـشـعـر مـضـمـار

والتراث العربي يشهد أن العرب كانت « تزن الشعر بالغناء » أو «إن الغناء ميزان الشعر»، ويؤكد أدونيس أن ابن رشيق يضع الغناء أصل القافية والوزن مؤكدا بأن «الأوزان قواعد الألحان، والأشعار معاير الأوتار»(15)، فالتغني بالشعر إذن ميزة منذ القدم للشعر كافة. وأما القصيدة الغنائية المعاصرة كما عرفها عزالدين إسماعيل «ينتظمها خيط شعوري واحد يبدأ في العادة من منطقة ضبابية ثم يتطور الموقف في سبيل الوضوح شيئا فشيئا حتى ينتهي إلى إفراغ عاطفي ملموس، وحدة العاطفة إذن وتطور هذه العاطفة في اتجاه واحد هما السمتان المميزتان للبنية الداخلية للقصيدة القصيرة المعاصرة، أو لنقل إنها تمثل رؤية ممتدة في اتجاه يوجهها، شعور موحد هو الهيكل المعماري لهذه القصيدة»(16)، وهذا التعريف يوحدها مع القصيدة القصيرة، فتكون سمة الغنائية من مميزات القصيدة القصيرة ولا اختلاف ظاهرياً بينهما لا على مستوى الخصائص، ولا في المميزات، ولكن الاختلاف الوحيد يبقى على مستوى التسمية فقط.

• **قصيدة الومضة:**

وإذا انتقلنا إلى مصطلح القصيدة الومضة نجد أنها من المصطلحات التي خلفتها الحداثة الشعرية، ومن الأوائل الذين قاموا بمحاولة التنظير له «محمد ياسر شرف وغازي التدمري». وكانت محاولة التدمري الأكثر عمقا وتشكلت على ثلاث محاولات، الأولى بعنوان «الحداثة الشعرية وفن الومضة» نشرت في صحيفة البعث العدد 8550 في 1991/7/14م. وفيها يقول «ومن هنا كانت عملية إبداع الومضة البارقة نوعا من المغامرة التي لا تُضمن نتائجها إذا لم يتقن الشاعر سر اللعبة في تكوينها الداخلي والخارجي وعرف كيف يوظف طاقات اللغة لخدمتها»(17). فالومضة الشعرية هي نوع من الشعر الخاطف السريع،

والذي يفاجئ صاحبه ويدهش متلقيه، والشاعر الحذق هو الذي يستطيع الإمساك بزمام اللغة وسر اللعبة اللغوية، وطريقة تكوينها وتوظيفها وإخراجها في أحسن صورة، وقصيدة الومضة «في مثل هذا التحديث الشعري قد لا تعبر عن قيم عروضية أو موسيقى تصويرية خارجية، كما أنها لا تسعى إلى إثبات حالة مقررة، وإنما هي شحنة كمون متوتر في اتجاه تصادمي استلابي يجعل اللغة الناقلة في حالة عصيان دائم، وتحد مستمر حتى يستلهم الشاعر رؤياه»(18). وفي محاولته الثانية أبرز التدمري خصائص قصيدة الومضة، وكانت هذه المحاولة بعنوان «مدخل إلى دراسة الومضة الشعرية» ونشرت أيضا بصحيفة البعث العدد 8767 في 1992/2/11م، جاعلا خصوصية الومضة في «التكثيف والإدهاش والمفارقة والتوقيع»(19)، يقول: «إن الومضة الشعرية التي تمثل حالة شعورية - استثنائية - متغيرة تستدعي الرؤى الشاعرة بتوتر شديد فعلي وانفعالي، يمنحها قدرة أكبر على التعامل مع الحدث الذي يومض داخل النص وخارجه»(20). وأما المحاولة الثالثة التي قام بها التدمري فهي دراسة الومضة مع التركيز على شكلها ومحاولته التفريق بين القصيدة القصيرة وقصيدة الومضة ، فالتدمري أراد أن يضع حدودا فاصلة بينهما ونشر هذه المحاولة في مجلة «المعرفة» السورية في العدد 354 آذار 1993م بعنوان «قصيدة الومضة وإشكالية الشكل»(21)، يقول: «فهل قصيدة الومضة مجرد قصيدة قصيرة جدا، توازي ما شاع في فن القصة من شكل سمي بالقصة القصيرة جدا؟ أم هي نتفة شعرية لها خصائصها الفنية ؟ أم هي خروج مطلق وحر على هذا النمط، جعلها تحمل خصوصية شكلية معينة، تدور في فلك إيقاعي ولغوي خاصين»(22). وخلاصة القول، إن القصيدة القصيرة وقصيدة الومضة تتميزان بنفس الخصائص التي تشكل البناء الشعري ويختلفان

في اللغة ، فاللغة الموظفة هي الفارق الرئيسي بينهما، والملاحظ أن جل التعريفات التي وضعها التدمري لقصيدة الومضة تجعلها تقع ضمن خانة القصيدة القصيرة والقصيدة الغنائية.

3 – نظام القصيدة القصيرة في ديوان «يطوف بالأسماء»:

1-3 – الطول والقصر:

يكمن سر إبداع القصيدة القصيرة في قصر أبياتها وتعويضه بأساليب إبداعية وبلاغية، يجيدها الشاعر المتمكن. هذا القصر الذي كان عند بعض النقاد والشعراء عيبا؛ لأن طموح أكثر الشعراء «نظم قصائد طويلة، ويمكننا أن نقول تقريبا أن الاختلاف بين شاعر وشعرور إنما هو القدرة على نظم قصيد طويلة نظما ناضجا...»[23]، وبذلك فقد كان من البديهي أن الشاعر الذي يطول قصائده هو الشاعر المتمكن الذي يمتلك نفساً طويلاً في قول الشعر، وعرف تاريخ البشرية أكبر الأعمال الشعرية كـ «الكوميديا الإلهية والفردوس المفقود قصيدتان من الطراز الأول، وهما طويلتان طولا مسرفا»[24]، كما أن الملاحم الشعرية والفلسفية تتطلب طول القصيدة، ذلك لأن مثل هذا الطول «ضروري واعتباطي في الوقت نفسه – ضرورة يستدعيها المضمون – واعتباط بالنسبة إلى الصفة الشعرية للقصيدة»[25]. ولكن طول القصيدة لا يحدد شاعريتها وعبقرية شاعرها، فقد وجدت في تاريخ الشعر البشري أعمال شعرية قصيرة وعظيمة، وخالدة، قدم هربرت ريد قصيدة إليوت مثالا عن ذلك، يقول: «هل قصيدة الأرض الخراب «Waste Land» لإليوت قصائد طويلة»[26]، وألمح على عدم وجود «معيار شامل، وفي غياب المقياس الطولي نكون مدفوعين إلى التفتيش عن مقياس نوعي»[27]، يحدد شاعرية القصيدة .

ويجيبنا عزالدين إسماعيل مؤكدا فرضية أن الطول والقصر ليس المعيار الأساسي في القصيدة القصيرة، يقول: «وإذا كنا قد أطلقنا عليها لذلك اسم القصيدة القصيرة فينبغي أن يكون واضحا هنا أن القصر ليس معناه قلة عدد أسطر القصيدة...»[28]، فالاختلاف بين القصيدة القصيرة والطويلة لا يكمن في عدد الأبيات وإنما هو «اختلاف في الجوهر»[29]، فالطول والقصر يتحدد بشاعرية الشعر وإنما بنوع القصيدة.

ولا يشترط في القصيدة القصيرة بساطة الموضوع، وسطحية الحالة الشعورية، فثمة «عدد من القصائد هي ظاهريا غنائية في الصورة، لكنها فلسفية في المحتوى، وتظهر القصيدة الفلسفية»[30]، فالتكثيف الشعوري لا يرتبط بالطول والقصر وإنما بالقدرة اللغوية والشعورية، وهذا ما أكده ديوان «يطوف بالأسماء» للشاعر «عبدالله العشي»، الذي اعتمد على القصائد القصيرة التي تحمل دلالات ومعاني عميقة تتجاوز البساطة المخلة ،ففي ظاهر القصائد وضوح وتبسيط إلا أن بنيتها العميقة تختزن معاني وتأويلات كثيرة تفتح الطريق إلى تعدد الدلالات، وتفجير المعاني، فمثلا مجموعة القصائد التي عنونها «يوم وافق نون الوهم»، يشعر القارئ بأن هذه المجموعة هي قصيدة واحدة مجزأة إلى عدد من المراحل، وكل قصيدة تعبير عن مرحلة من مراحل حياة الشاعر والإنسان عموما، هذه المراحل التي يتخللها دائما حلم ضائع، فهي تكشف عن وجه آخر من طفولة أبدية تسكن الإنسان، فهذه القصائد تقوم بـ «الكشف عن عالم يظل أبدا في حاجة إلى الكشف»[31].

ويبدأ الشاعر ومضاته التي وصفها بأنها مقطوعة الرقاب، بدون عنونتها، وكأنها أجساد دون رؤوس، كأنها بداية لسرد قصة طويلة

عاشها الشاعر، وكان فيها ملكا ، وكانت له مملكة وملكة. لكنه وجد نفسه مجبرا على الخروج والمغادرة من أرض هذه المملكة، باحثا عن الاحتواء، عن أرض أخرى بدل الأرض الذي خرج منها، أم يريد مملكة أخرى غير التي يمتلكها، وهو بذلك يجعل متلقيه يتوه في الغياب والعدم، باحثا عن تأويلات لمدلول (الظل) الذي ظلّ القاسم المشترك الغامض بين الشاعر ومتلقيه وفي ذلك يقول :

«ها أنا أخرج من أرضك

مكسورا حزينا

حاملا يتمي معي

باحثا عن ظل شيء يحتويني»[32].

فالشاعر يدرك حقيقة انفصاله الآنية وهذا الإحساس بالنقص «يولد عنده شعورا بالقدرة الخارقة التي ليست شيئا آخر غير قوة الانفصال، باعتبارها إمكانية مفتوحة على عالم الاستحالة الذي يحول اللامكن إلى تحقق، ويمنح المستحيل هوية الوجود، وتلك أقصى درجة الإبداع»[33]، حيث تصبح الكتابة خلق عوالم ممكنة، والتعبير عن اللاممكن بصيغة المتحقق، فيدخل الشاعر قارئ نصه في الغموض، بل يأخذه من غموض الظل ليزج به إلى غموض النقاط السوداء المتتالية حين يفصل بين المقطع الأول والثاني من القصيدة بسطرين صامتين، وتتحول القصيدة من لغة الكتابة إلى لغة الصمت. وفي تلك النقاط إشارات على وجود دلالات لا يمكن للغة أن تحتويها، فقد اتسعت رؤية الشاعر إلى حد عجزت فيه اللغة أن تحتويها ، وكأن الشاعر يتفق مع موقف النفري فـ «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»[34]، غير أن رؤية الشاعر يعتريها حجاب وستر يظللنا به ويفتح أمكنة الكشف والتأويل، فيقدم لنا نفحات من رؤيته ويترك القارئ في عملية بناء وهدم دائمة

للبحث عن هذه الرؤية، من مثل ما نجد في تكملة القصيدة التي يقول فيها:

«كان لي ملك،

وكانت مملكه

كنت سلطانا، وكانت ملكه

ثم ...

يا ... كم كنت أعمى

ليتني ما سرت هذا الدرب

ما امتدت أمامي السنبله

***

ها أنا ...

مثلما شئت

بأرض التيه

لا عرش، ولا مجد، ولا تاج

ولا ظل لكي أبكي تحته

وسْطَ هذي الهاجره

***

عائد نحوي

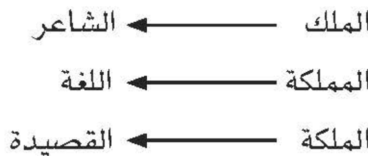
ربما أنسى قليلا

أنني كنت مليكا ذات يوم

قبل أن يسقطه

هؤلاء الخونه»[35].

وبعد أن عرفناه ملكا، نجده شاعرا يكابد الفراق والضياع، فهذه القصيدة هي امتداد للقصيدة التي سبقتها وتفسير لها؛ يقدم الشاعر من خلالها ملامح تأويلية تتيح لنا التعرف على ملكه ومملكته وطريقه، ويمكن أن نصوغها في هذا الشكل:



فالتجربة الشعرية عند الشاعر تحيلنا على اختراق دائم للكائن والمدرك، وانتقال من العام إلى الخاص، ومن الكلي إلى الجزيء، ومن الوضوح إلى الغموض عبر مجموعة من الرموز والإحالات (مملكة، أرض، عرش، معبد، طريق، قصيدة). فالشاعر يقدم في قصائده فسحة لـ «المشاكسة المؤزمة لنسق العقل (الأداتي)، وهي مشاكسة ومكاشفة في آن واحد، فالمكاشفة تجل للمفارقة الحيوية، والمشاكسة تجل آخر للاختراق والخلخلة»(36)، يقول:

وكنت شاعرا

أقمت من قصائدي له معابدا

وبحت عن معناي له

وها..

معناي في حلقي اختنق

كان الطريق واحدا

فكيف يا...

(ضاع اسمه ، أضاعني ،

يرتد لي صدى مشوها إذا ناديته)

جعلته طرق»(37).

ومما تقدم، ندرك أن الهاجس الشعري في هذا الديوان يبحث عن التحرر من قيود الموجود والبحث الدائم عن الممكن والمحتمل، والمكاشفة. فالشعر عند الشاعر «هو حلول في الإضمار الكلي، بقصد فهم وإدراك البنى التأويلية للعالم، هذه البنى المنتجة للمعاني اللامتناهية التي يزخر بها الكون»(38)، ويلخصه في بحثه عن كنه «العشق» الذي يعطي العاشق الحق في البحث اللامتناهي عن معشوقه في قصائد قصيرة استطاعت احتواء دلالات مفتوحة، والمحافظة على سرية المعنى المراد وإبقائه مؤجلا حتى نهاية الديوان.

2-3 - **التكثيف:**

تعتمد القصيدة القصيرة أسلوب التكثيف وهو« مرادف لتعدد القراءات وعدم استنزاف النص الأدبي، لأنه يمارس العطاء والامتناع ويتجلى التركيز أو التكثيف في قدرة الصورة على استيعاب طاقة من الدلالات والعواطف القابلة للاتساع والعطاء الغزير بعد التأمل الطويل وإنشاء الترابط الموضوعي بين عناصر القصيدة للحصول على الحدة الذاتية التي تربط بين الشاعر وعالمه أوثق الارتباط ويتم هذا التركيز أو التكثيف بقدرة الشاعر على انتقاء عناصر الصورة وموضوعها انتقاء موفقا وتشكيلها تشكيلا موحيا»(39)، والتكثيف عنصر أساسي في ديوان «يطوف بالسماء» يقوم بعملية الاقتصاد اللغوي وتكثيف المعاني والدلالات، مما يجعل النص الشعري مفتوح القراءات والتأويلات، فالقصيدة عند الشاعر تمارس لعبة العطاء والامتناع، تراوغ متلقيها فتكشف له معنى وتمنع عنه معاني كثيرة. ذلك أن الشاعر يدرك أهمية هذا الأسلوب؛ فهو يستطيع أن يوصل المتلقي إلى جوهر الشعر الذي يقصده «جينت» في نوع القراءة، كما يقول صلاح فضل، «إن جوهر الشعر لا يكمن في الصياغة اللغوية، مع أنها هي التي تقوم باستقطابه،

وإنما في شيء أبسط من ذلك وأعمق كما يقول . في نوع القراءة التي تفرضها القصيدة على قرائها»[40].

وقد تتعلق درجة الكثافة «بمعيار الوحدة والتعدد في الصوت والصورة، وهذا يجعلها ترتبط بحركة الفواعل ونسبة المجاز وعمليات الحذف في النص الشعري»[41]، ففي قصيدته «لبيك» نجد الشاعر يمازج بين الكثافة الدلالية وتعدد الأصوات والصور، فالقصيدة أشبه ما تكون برحلة روحانية يقوم بها الشاعر باحثا عن الصفاء والنقاء الروحي، ولا يكون ذلك إلا بتخليص النفس من بريقها الكاذب والخادع وافتتانها بالدنيا وملذاتها، والبحث عن عمق الحقيقة الوجودية والعبادة المثالية التي تبلغ حد الكمال، ولا يكون ذلك إلا بصفاء الروح وطهارتها، يقول:

«البحر من تحتي عميق

والنار في فمي

وهذه الأشياء لا تبين

كأنما غيبها حريق

قررت أن أغادر الرماد

والجسد المفتون بالبريق»[42].

فكان اعتماد الشاعر على عدد قليل من الكلمات التي تكتنز مجموعة لانهائية من الدوال وتفتح مجال القراءة، ففي هذا المقطع استطاع الشاعر أن يعبر عن رفضه لهذا الجسد المفتون بالفتن ووصف حالته حين قرر مغادرة الرماد ، ليولد من جديد بروح صافية، والقيام برحلة عبادة لتنقية الجسد والقلب من فتن الدنيا وزيفها، فكان غائبا عن الدنيا متوحدا مع نقاء الروح، يقول :

«حملتها إلى جبال الله في الصعيد

كانت بقايا الخطبة الأخيره

تفيض من أنوارها علي

***

سكبت خمرتي، أرقتها على دمي، وأجهشت خطاي

رميت شملتي، وسرت فوق الماء، غار الماء، ...

كان الكون بين الظن واليقين،

ردني ، وعاد بي إلي»[43].

وإن استطاع المتلقي أن يلمح إشارات المدلولات في القصيدة السابقة وفك مغالقها فلا يمكنه ذلك في قصائد أخرى تضمنها الديوان، فنجدها تتشفر وتتمنع على الفهم وتستدعي آليات التأويل في القيام بعملية حفر عميقة في هيكلها الأنطولوجي. وليس المقصود من عملية الحفر البحث عن تأويلات النص ومقصدية الشاعر بل محاولة فهم «العمل في ضوء الصورة أو الصورة المخبوءة في باطن العمل»[44]، فالنص الشعري عند «عبدالله العشي» يقول أكثر مما يقول ظاهريا، والقصيدة تتعدى مهمة الكشف عن المعنى أو الإحالة إليه عبر استعمال رموز واستعارات لغوية بل يعمل على أن «يكون الكشف في الوقت نفسه خلقا لنمط جديد من الوجود»[45]، عبر مساءلة العقل وطرح الأسئلة والبحث في الوجود، على نحو ما نجد في هذه القصيدة:

«طار من بين يديه

طائر الفرحة حتى

صار غيما لا يحد

***

غاب لم يترك صدى

غاص في أسراره

غاص فيها

وابتعد

***

لا تظني أنه يأتي غدا

لا تظني أنه ..

من بعد غد

***

مات في غربته

لم يودع أحدا

لم يودعه أحد

***

مات من حرقته

لم يدع قبرا لكي نبكي عليه

لم يدع ملكا لدينا

أو ولد

***

هكذا شئت ...

فلم يبق سوى

باب ريح

وبقايا من زبد»(46).

إن اللغة الشعرية في ديوان «يطوف بالأسماء» تستعمل بلاغة التكثيف التي تولد دلالات تعبيرية متعددة، دون أن يكون ذلك سببا

في اختلال المعنى أو الإبهام الذي يسبب خرقا في الدلالة التعبيرية، بل تعمل هذه الخاصية على إبراز موقف الشاعر من القصيدة، والتي ينظر إليها كـ «نوع من المعرفة الفلسفية ولكن نوع أعمق من المعرفة التي يحصل عليها الفيلسوف بواسطة عقله»(47)، فالشعر هو نوع من البحث عن الذات، هو «تأسيس للكينونة عن طريق الكلام»(48)، وهذا ما عبر عنه في هذه القصيدة، التي تقوم على ثيمة السؤال الوجودي وقيمة الإنسان بل بالأحرى قيمة الوجود الإنساني وانشغاله في البحث عن السكينة والهدوء عبر انتقاله من قصيدة إلى أخرى ومن سؤال إلى أخر، فالقصيدة هي بحث عن الهدوء والطمأنية والسكينة الجوانية عبر تساؤلات تروم الوصول إلى حقيقة الإنسان، والوجود، وأثناء هذه الرحلة الحياتية يحاول الاقتراب إلى الحقيقة وإلى الحلم، يقول:

«كم تبقى من العمر؟؟؟

ها أنا أدنو من القبر،

منكسرا، متعبا، مطفأ الحلم، مرتجفا،

ذاهبا في نشيد الذهاب

.... كم حلمت بأن أستريح بحضنك حين أموت

وتغلق عيني أنفاسك العطرات

تغسُلني، وتكفنني، وتودعني

وتهيل علي التراب

كم تبقى من العمر ...

ها أنا أمضي، كما جاءت، منفردا

خارجا من زمانك

منتهيا في متاه الغياب

كم تبقى من العمر

يا زهرة العمر

كي تذهبي كل هذا الذهاب»(49).

لقد لعب أسلوب التكثيف دورا أساسيا في بيان ما يمتلكه الشاعر من المقدرة على إنتاج الصور الشعرية المشحونة بالدلالات والعواطف، القابلة للتوالد والعطاء الغزير في كل قراءة ، هذه الصور أنتجت لنا كتابة إبداعية قائمة على الخلق الفني الذي يفتح النص الشعري ويغنيه بالدلالات والإيحاءات، ويمنح النص التعددية القرائية، وبذلك يتحول التكثيف الذي أنتجه الشاعر خاصية «ترصد الحد الذي استطاع الشاعر الوصول إليه في استيعابه لحقيقة الصورة الجديدة القائمة على كونها وسيلة الشاعر لتجسيد المضمون وجلائه خطوة فخطوة وتوليد أفكار القصيدة الحيوية، فليست هي خلية شكلية لا تمتلك قيمة موضوعية ولاتستبطن رؤية الشاعر وهواجسه فإن لتركيزها وتكثيفها دورا فعالا في تماسك البناء الشعري»(50).

فالشاعر «عبدالله العشي – وفضلا على ما تقدم – يحقق الحداثة الشعرية في قصائده، التي تبتعد عن المنطقية والمتوقع المدرك، لتفاجئ المتلقي بمعان ودلالات خارقة فريدة، لم تكن في الانتظار وبذلك « ينفتح النص على مستوى أكثر شمولا، في تحول النص الحديث من نص باهر في إبرازه الحضور إلى نص كثيف ، يمارس خلق الغياب وينبع ذلك من تدمير العلاقة التقليدية الاشارية بين الكلمات والأشياء»(51)، فالقصيدة عنده ليست بحثا فيما هو كائن، بل توجه وبحث في الممكن، والنص لديه رؤية معرفية يصنعها قالب لغوي يصنع التفاعل الدائم بين الذات الكاتبة والنص، وبين النص ومتلقيه، وبين الذات والعالم

.فالذات الكاتبة تبحث في قصائدها عن عالم ممكن، عالم متغير، يقوم بتشكيل هذا العالم بصور شعرية مكثفة فريدة، مملوءة بالمدلولات التي تضيء جسد القصيدة .

3-3 - المفارقة:

تعتمد القصيدة القصيرة على أسلوب المفارقة، هذا المصطلح الذي أثار جدلا واسعا في الساحة النقدية الغربية، ولذلك نجد اختلافا واضحا بين جمهور النقاد في تعريفه، ذلك «أن ما لا تاريخ له هو الذي يمكن تعريفه، أما ما يملك تاريخا طويلا فإن تعريفه يصبح مسألة صعبة جدا»[52]، وآلية المفارقة لها تاريخ طويل ومع ذلك يبقى تعريفه بدقة أمرا بالغ الصعوبة ، وعلى العموم فالمفارقة[**] «هي إما أن يعبر المرء عن معناه بلغة توحي بما يناقض هذا المعنى أو يخالفه، ولاسيما بأن يتظاهر المرء بتبني وجهة نظر الآخر، إذ يستخدم لهجة تدل على المدح ولكن يقصد السخرية أو التهكم وإما هي حدوث حدث أو ظرف مرغوب فيه، ولكن في وقت غير مناسب البتة، كما لو كان في حدوثه في ذلك الوقت سخرية من فكرة ملاءمة الأشياء، وإما هي استعمال اللغة بطريقة تحمل معنى باطنا موجها لجمهور خاص مميز، ومعنى آخر ظاهرا موجها للأشخاص المخاطبين أو المعنين بالقول»[53].

وقد وظفها الشاعر في بعض قصائده جاعلا منها الجسر الذي يمدّه لمتلقيه ليعبر من خلاله إلى عوالمه الحزينة التي يأبى البوح بها ، ولعل المقطع التالي يبيّن ذلك:

«كان قلبي يحدثني

أن هذا الطريق

تعب

كنت أعرف أن القصيدة

خائنة

سوف تتركني ضائعا

عند أول قافية

تضطرب

كنت أعرف

لكنني شاعر وله

ليس لي غيرها

من يلملمني في الزحام اللجب

كنت فتَّحت قلبي لها

كي تغني بأرجائه

وافرا طيعا وخبب

كان إن حضرت

مزقت ما تبقى من القلب

إربا إرب

وهي إن غاب إيقاعها

أضرمت في الضلوع اللهب

ثم...

ياليتني، قبل أن أعرف السر،

كنت نسيا

وغيبني في التراب الغياب الرهب

ها أنا أحتجب

أخطأت لغتي ،

والقوافي انكسرن ،

وهذا الكلام انتهى ،

حين داعبته لم يجب.

فالوداع الوداع

ها أنا أنسحب

حزنا، لكأني ودعت أما وأب

لم تخني القصيدة، معذرة

إنما خانني من أحب»(54).

والمفارقة التي وظفها الشاعر في هذه القصيدة مفارقة لغوية؛ حيث نجد الشاعر يبني القصيدة بطريقة تقليدية، متحدثا عن القصيدة التي تخون صاحبها وتتركه يتعذب مع هواجسه دون أن تريحه بإخراج هذه الهواجس في قوالب شعرية فنية، لكن المفاجأة تحدث في الكلمة الأخيرة من القصيدة، التي قلبت الموازين، وفرضت على المتلقي إعادة إنتاج المعنى من جديد، فلم تكن القصيدة هي الخائنة. فالشاعر حطم أفق القارئ ومفاجأته وإدهاشه بمعان لم يكن يتوقعها، وفتح مجال التأويل والقراءات المتعددة، لذلك كانت «المفارقة هي قول شيء بطريقة تستفز عددا لا نهائيا من التأويلات المختلفة»(55). فهي

هنا تصنع الاختلاف، والبحث عن المعنى الغائب في القصيدة، وفي كل عملية بحث عن هذا الغائب تنفتح القراءة. ويمكن للمتلقي أن يضع التأويلات التي يجدها مناسبة، ويستطيع كل قارئ أن يجد نفسه في هذه القصيدة وكأنها تتحدث عنه. لذلك كانت المفارقة بمثابة «ذرة الملح التي تجعل الطعام مقبول المذاق»[56].

4 - البنية اللغوية والإيقاعية:

الشعر عند عبدالله العشي هاجس والقصيدة في نظره بناء لغوي وفني يجب أن يحقق بالدرجة الأولى مقولة أن «الشعر يقول شيئا ويعني شيئا آخر»[57]، فالشعر هو لغة إيحائية تشكيلية، «فالقصيدة من حيث هي عمل فني ليست إلا تشكيلا خاصا لمجموعة من ألفاظ اللغة»[58]، لكن هذا التشكيل يعتمد بصورة خاصة على براعة الشاعر وتمكنه من اللغة، والشاعر لم يتوان في وصف صعوبة اللغة والمشقة التي يتكبدها الشاعر من أجل ترويضها والإمساك بشاردها يقول:

«أتعبتي اللغه

أتتبع أسرابها واحدا واحدا

باحثا عن صدى للعباره

أتتبع أجراسها جرسا جرسا

وأراوغها، كي أروض معنى يعذبني.

أتعبتني اللغه

كيف أصطاد لؤلؤها

وأطارد شاردها

كيف أجمعه من أقاصيه...

مفردةً مفرده

أتتبع أشكالها المرهقات

وأحفر في جوف أحرفها

وغرائب أسمائها

وتضاريس أوصافها

كي أمد الطريق إليك

أريد اختصارك في جملة واحده

فلماذا

لما تعبت سريعا، سريعا ؟

ولم تصبري

كان جمرك متقدا

من ترى أخمده ؟»(59).

فاللغة عند الشاعر بحث دائم وقلق متواصل ، فهي عطاء وامتناع، تفاعل وانفعال، تفاعل بين الإحساس والفكر وبين العاطفة والهواجس، فلغة القصيدة غاية وليست وسيلة. غاية يستعمل فيها الشاعر التكثيف والاختزال بغية الوصول إلى المعاني والدلالات المتجددة من خلال تفاعل الألفاظ فيما بينها، فتجعل القصائد محل تأويل دائم ومتعدد، لاتضعنا أمام الصور والألوان المباشرة، فتسقط القصيدة في الواقعية والمباشرة وإنما « يبعث فيك اللون من خلال الرمز الصغير الذي يدل به عليه ، والذي تنطوي عليه كلمة ذات عدد صغير من المقاطع الصوتية لا تحمل أي خصيصة من خصائص اللون المذكور وإن كانت قادرة على استثارته»(60). وبذلك استطاع الشاعر أن يعرف أسرار اللعبة الشعرية، بتمكنه من اللغة وطريقة اختيار الألفاظ والعبارات وطريقة بنائها ،

فجاءت قصائده في أبهى صورة فنية. واستطاع الشاعر بالإضافة إلى التشكيل اللغوي أن يضيف إلى قصائده لمسة فنية جمالية بواسطة الإيقاع المتميز والصورة الموسيقية العذبة.

واللغة على أهميتها في بناء القصيدة القصيرة، إلا أنها ليست بمفردها وإنما يكتمل البناء المتماسك بواسطة الموسيقى والإيقاع، والشاعر استطاع أن يلائم «بين إيقاع شعره وإيقاع الشعر الموروث ملاءمة تهيئ له نظاما متسقا من النسب اللحنية والنغمية»(61)، وللإيقاع دور أساسي في بناء القصيدة القصيرة، حيث إن «هدف الإيقاع هو ليس الالتزام بخطوات خيالية، ولكن توزيع الطاقة الزفيرية في اطر حيوية واحدة هي البيت الشعري»(62)، هذه الطاقة التي تستطيع تعويض الطول الغائب في القصيدة القصيرة، ولذلك فقد اختار الشاعر في ديوانه بحوراً ساعدته على نجاح هذه المهمة وهي:

القصيدة	البحر	القصيدة	البحر	القصيدة	البحر
- الفارس - لم يطل بيننا - كان قلبي يحدثني - أول الكلمات - في عذاب المتاه - جئت تحيا هنا - من غد - حين أوقفه «ملك الملك» - ضاعت اللؤلؤة	المتدارك	- لبيك - كان الطريق - أتعبتني اللغة - أيتها القصيدة - خرجت مرة إلى اليمامة - الصحو	الرجز	- ها أنا أخرج - هبطت من سماواتها - أطفأ واعينيك - وجهك العابق - آه، لو أدرك ما السياح - طار من بين يديه	الرمل

القصيدة	البحر	القصيدة	البحر	القصيدة	البحر
- آن يا أم أن تلدينا - كلما لمعت نجمة - كشفرة وردة البحر - كيف تدخل سوسنة الشعر				- هو ذا مثل الخشبة - هل تلاقينا	

لقد اختار الشاعر في ديوانه استعمال البحور الصافية والمنفردة، وكأن الدفقة الشعورية الموحدة والبسيطة في قصيدة الومضة فرضت عليه ذلك، فاستعمل البحر الواحد القائم على تكرار التفعيلة الواحدة، وقام باستخدام البحور بنسب مختلفة وموزعة كالآتي:

المتدارك : بنسبة 87 . 46 ٪

الرمل : بنسبة 25 ٪

الرجز : بنسبة 75. 18 ٪

المتقارب: بنسبة 25 . 6 ٪

الكامل : بنسبة 12. 3 ٪

والملاحظ أن الشاعر اعتمد في ديوانه على المتدارك بنسبة أكبر ويليه الرمل ، وهي من البحور العربية الصافية القائمة على تكرار تفعيلة واحدة ولربما يعود ذلك إلى حب الشاعر في التحرر من كل القيود والوصول إلى «نوع من الحرية في التشكيل الوزني لشعره، هذه الحرية – ربما- نحققها وحدة التفعيلة في الأوزان الصافية، إذ إن تكرارها بسهولة يعطي مساحة للشاعر للانفلات من القيود والتركيز على التجديد لغة وإيقاعا»(63).

وبذلك استطاع الشاعر أن يجعل من البنية الإيقاعية لقصائده تجسيدا لحالة شعورية تعبر عن «صورة جديدة منسقة تنسيقا خاصا بها من شأنه أن يساعد الآخرين على الاتقاء بها وتنسيق مشاعرهم وفقا لنسقه»[64]. هذا التشكيل الجمالي الذي حققه الشاعر في قصائده، ساعد على تعويض الطول الغائب وجعل من القصيدة «كلها وحدة تضم مفردات نغمية كثيرة في إطار شعري شامل، إنها صورة مقفلة ومكتفية بذاتها ولها دلالتها الشعورية الخاصة التي يستطيع أن يدركها في غير عناء، وأن يحس تساوقها مع المضمون الكلي للقصيدة»[65]، ونجد السطر الشعري في يطوف بالأسماء يتوقف وفقا لـ « نوع الدفعات والتموجات الموسيقية التي تموج بها نفسه في حالته الشعرية»[66]، فتنوعت القافية في قصائده، كما نجده يتحرر منها أحيانا، وقد تقيده ويقيدها أحيانا أخرى، والقافية «نهاية موسيقية للسطر الشعري هي أنسب نهاية لهذا السطر من الناحية الإيقاعية»[67]، وعندها تنتهي الدفعة الموسيقية الجزئية في السطر الشعري ،وبهذا فالقصيدة عند الشاعر تكاد تكون نفسا واحدا، ودفقة شعورية واحدة بالغة الحساسية، فتجده يختار كل حركة وكل حرف بعناية شديدة إلى درجة أننا نشعر بأن «كل حركة ترتبط إيقاعيا مع سائر الحركات ارتباطا نغميا لايحكمه سوى الحالة الشعورية التي يخضع له الشاعر»[68].

كما أن اختيار الشاعر للقوافي واختيار أماكنها والأصوات المناسبة لها تأكيد على أصالته اللغوية والشعرية، واقتدار أدبي مكنته من جعل قصائده بنية موسيقية متكاملة، استطاعت تحقيق الانسجام بين مفرداتها وتعويض الطول الغائب فيها واستيعاب التركيز الدلالي الموجود في ألفاظها. وساعد التكرار على تحقيق هذه النغمية والموسيقى العالية في القصائد، فالتكرار من التقنيات الفعالة التي يساعد على إنتاج التكثيف الدلالي والإيقاعي، ولهذه التقنية مكانة في

قصائد الديوان، فيمكن العثور على كل أنواع التكرار وأكبر مثال على ذلك قصيدة بغداد الذي يقول فيها:

«مطر ... مطر

بغداد مبتدأ الخبر

بغداد همزة وصلنا

وجملتنا المفيدة

بغداد توكيد الحضارة والحضر

مطر ... مطر... »(69).

فما يميز هذه القصيدة اعتمادها على تقنية التكرار ، وهو ما زاد في نغمية القصيدة وتكثيف الإيقاع فيها ومن ثمّ تكثيف الدلالات، وقد تجلى ذلك في تكرار الكلمة ، التي استعملها كلازمة تتكرر في بداية المقاطع وفي نهايتها وأحيانا يكون التكرار على شكل «تكرار تراكمي»(***) ويقوم هذا التكرار على فكرة إخضاع لغة القصيدة إلى تكرار مجموعة من المفردات، سواء على مستوى الحروف أو الأفعال أو الأسماء تكرار غير منتظم، لا يخضع لقاعدة معينة، سوى الثراء الذي يتركه التكرار على المستوى الدلالي والإيقاعي، وحسب الحالة الشعورية للشاعر. فنجده يكرر لفظة «بغداد» ستاً وثلاثين مرة في كامل القصيدة، تكون في مواقع كلازمة تتكرر بانتظام، وفي مواقع أخرى تتكرر في بداية السطر الشعري وفي نهايته وفي وسطه، أي حسب الدفقات الشعرية والحالة النفسية والفكرة الهاجس التي تدور في خلد الشاعر. وفي هذا الجدول نلاحظ طريقة التكرار في هذه القصيدة:

تكرار رباعي			تكرار ثلاثي			تكرار ثنائي		
طلع	قمر	مطر	الرصاص	بمام	دجلة	النخيل	فرات	اللصوص
طلع	قمر	مطر	الرصاص	بمام	دجلة	نخلتها	فرات	اللصوص
طلع	قمر	مطر	الرصاص	بمام	دجلة			
طلع	قمر	مطر						

فالشاعر في تكراره للكلمات يكون في حركة تنازلية، وكأن الحالة الشعورية لديه تصعد إلى القمة، ثم تبدأ بالنزول في تدرج، يرتفع ليصل الذروة مع لفظة «بغداد»وهذا يبن حالة الحرقة على حال بغداد، والألم الذي يشعر به الشاعر على حال الأمة المهزومة وبغداد هي أكبر مثال عن حال هذه الأمة الضعيفة المتفرقة ، ثم يتدرج التكرار ويسقط في بداية وصفه لحالة بغداد. ونجد تكراره للفظة «مطر» كانت في الاستهلال وفي نهاية القطعة الشعرية، وكأن الشاعر قام بحلقة دائرية، لولبية، بدأ بالمطر وأنهى المقطع بالمطر فهو يتناص مع الشاعر بدر شاكر السياب في قصيدته «أنشودة المطر». فالمطر هو رمز العطاء والخصب والحياة وفي المقابل رمز الغضب، الموت والغرق والأرض الغارقة بالمياه والطين والأوحال. فكما يكون المطر سببا للحياة يكون سببا للهلاك والخراب، وهذا هو حال بغداد التي كانت رمز العطاء والخلافة والقوة والعلم، ثم أصبحت رمز الضعف والتشتت والأمية والفقر والفتن الطائفية بين الشعب الواحد الذي يجمعه الدين الواحد والتاريخ المشترك و المستقبل الواحد.

كما أننا نلاحظ أن تكرار الألفاظ (طلع، قمر، مطر) في القصيدة كان متساويا، وكأننا أمام متتالية تحمل في طياتها معاني كثيرة، ترتكز حول هذا المطر الذي سيغير وضعا قائما، ويكون سببا في طلوع قمر بغداد من جديد. وما نلحظه أيضا أنّ الشاعر فصل في البداية بين

القمر واليمام ثم جمع بينهما «قمر يمام»، هذا القمر (بغداد) لايزال في وحل التراب لم يطلع من يمسك بيده ويساعده. فالكل نيام، نيام لدرجة أن الرصاص لم يستطع إيقاظهم ودجلة تبحث عن مغيث فلا تجد، ثم يتدرج في التكرار، ورغم ذلك تبقى دجلة شامخة شموخ نخيلها.

وبذلك كان التكرار في هذه القصيدة تقنية ساعدت على تكثيف الدلالات والإيقاعات وفتحت المجال أمام التأويل والقراءات، بطريقة لم تجعل القارئ يشعر بنقص الألفاظ، لأن التركيز الدلالي الموجود في الألفاظ غطى هذا النقص وعوضه. والملاحظ في هذه القصيدة أن الشاعر استطاع أن يوصل لمتلقيه حالته الشعورية ورؤيته الفكرية اتجاه الواقع القائم في بغداد وواقع الأمة بصفة عامة، وكأن الشاعر أراد أن يقدم رؤية استشرافية لما سيحدث في مختلف الدول العربية، وأن ماحدث في بغداد بداية وليست نهاية إن لم تتوحد الأمة وتقف متحدة في وجه الخطر التي يتربص بها.

وفي الختام ننوه بأن التكرار تقنية بارزة في الديوان بأكمله، ولعل غاية الشاعر من اعتماده هو منح القصيدة القصيرة التي اعتمدها في هذا الديوان إيقاعا عاليا وليونة تيسر على متلقيها التفاعل معها.

الخاتمــة:

إن هذا الطواف بهذا الديوان كان بمثابة رحلات سريعة وخاطفة، انتقل بنا عبر أهم الموضوعات التي تشغل الإنسان وتؤرقه، وكانت هذه الرحلات في شكل ومضات شعرية سريعة، أراد من خلالها تقديم رؤيته الشعرية والفكرية. لقد استطاع الشاعر أن يحقق الحداثة الشعرية في ديوانه مع حفاظه على الجوهر الشعري، فالشاعر استطاع أن يسبر أغوار الإنسان، الذي يرفض الاستسلام لواقعه ويبقى دائما في رحلة بحث دائمة عن الأمل والتغير، فطوافه بالأسماء أخذنا وطاف بنا في أجواء النفس البشرية وعلاقاتها مع نفسها، مع وطنها، ومع أمتها.

الهوامش

(1) محمد بنيس : ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب ، دار العودة ، بيروت ، ط 1، 1979م، ص 208.

(*) ديوان يطوف بالسماء للشاعر والدكتور عبدالله العشي، صدر عن منشورات أهل القلم سنة 2009م.

(2) يوسف حسين بكار: بناء القصيدة في النقد العربي القديم ، دار الأندلس، بيروت، ص253 .

(3) هربرت ريد : طبيعة الشعر، ترجمة عيسى علي الكوب ، مراجعة عمر شيخ الشباب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1997م، ص 60 .

(4) يوسف حسين بكار : م ، س، ص 252 .

(5) م ، س ، ص 253.

(6) المرجع نفسه، ص 253.

(7) خليفة محمد التليسي: قصيدة البيت الواحد، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1991م، ص 7.

(8) يوسف حسين بكار: م، س، ص 255.

(9) المرجع نفسه، ص 255 .

(10) نفسه .

(11) عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر قضاياه و ظواهره الفنية والمعنوية، دار الكاتب العربي، القاهرة ، 1967م، ص 246.

(12) هربرت ريد ، طبيعة الشعر، ص 60.

(13) نقلا عن عيسى علي العكوب مترجم طبيعة الشعر لـ هربرت ريد، ص 60.

(14) هربرت ريد : م، س، ص 63.

(15) أدونيس : الشعرية العربية، دار الآداب ، بيروت، ط 2، 1979م، ص 8.

(16) عزالدين إسماعيل: م، س، ص 252.

(17) نقلا عن مقال لـ فواز حجو بعنوان الومضة الشعرية، نشر في 2008/8/12م على شبكة الأنترنت.

(18) نفسه.

(19) فواز حجو، الومضة الشعرية، نفسه.

(20) نفسه.

(21) نفسه.

(22) نفسه.

(23) هربرت ريد: م، س ، ص 60.

(24) هربرت ريد: نفسه، ص 59.

(25) نفسه، ص 61.

(26) نفسه، ص 60.

(27) نفسه، ص 60.

(28) م، س، ص 251.

(29) م، س، ص 60.

(30) نفسه ، ص 62.

(31) أدونيس، زمن الشعر، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 7، 2012م، ص 151 .

(32) عبدالله العشي: يطوف بالأسماء، منشورات أهل القلم، ط1، 2009م، ص ص 21-22.

(33) عبد العزيز بومسهولي، الشعر والتأويل(قراءة في شعر أدونيس)، دار أفريقيا الشرق، المغرب، 1998م، ص 16.

(34) النفري، مواقف، ص 51.

(35) عبدالله العشي : الديوان، ص ص 12-22.

(36) عبدالعزيز بومسهولي، المرجع السابق، ص 11.

(37) عبدالله العشي، نفسه، ص 25.

(38) عبدالعزيز بومسهولي، المرجع السابق، ص 17.

(39) راوية يحياوي: شعر أدونيس البنية و الدلالة ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق، ط 1، 2008م، ص 121.

(40) أساليب الشعرية المعاصرة، دار الأدب ، بيروت ، ط 1، 1995م، ص 25.

(41) م، س، ص 24.

(42) عبدالله العشي: م ، س ، ص 9.

(43) نفسه ، ص 11.

(44) عادل ظاهر، دراسات فلسفية في شعر أدونيس، ص 89.

(45) بول ريكور، التأويل وفائض المعنى، ص 140.

(46) عبدالله العشي، المرجع نفسه، ص 42.

(47) عادل ظاهر، دراسات فلسفية في شعر أدونيس، ص 94.

(48) مارتن هيدجر، في الفلسفة والشعر، ت: عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ط 1، 1963م، ص 92.

(49) عبدالله العشي، نفسه، ص 30.

(50) راوية يحياوي: م، س، ص 127.

(51) نفسه، ص 129.

(52) خالد سليمان: المفارقة والأدب (دراسات في النظرية والتطبيق)، دار الشروق للنشر، عمان، ط 1، 1999م، ص 14.

(**) للمفارقة تعاريف كثيرة منها: عرفها ميوك على أنها «فن قول شيء دون قوله حقيقة». وعرفها رولان بارث بـ «المفارقة شكوك تتحول إلى نوع من القلق مطلوب في الكتابة، ومن شأن هذا القلق إبقاء تلاعب الرموز (تعدد الدلالات) قائما». كما عرفها ماركس بيربوم «المفارقة إحداث أبلغ الأثر بأقل الوسائل تبذيرا». وعرفها البلاغيون الجدد «المفارقة صيغة من الصيغ الثلاث: 1 - الباث يقول شيئا، بينما هو يعني شيئا آخر . 2 - الباث يقول شيئا ، بينما شيء آخر يفهمه المتلقي. 3 - الباث يقول شيئا، بينما يقول في الوقت نفسه شيئا آخر).

(53) نفسه.

(54) عبدالله العشي: م، س ، ص 43.

(55) نجاة علي : مقال بعنوان المفارقة مصطلح غربي، شبكة الأنترنت.

(56) خالد سليمان: م، س، ص 34.

(57) مايكل ريفاتير: سيميوطيقا لشعر ن دلالة القصيدة ، ت فريال جبوري غزول ، دار الياس العصرية، ص 213.

(58) عز الدين اسماعيل: م ، س، ص 50.

(59) عبدالله العشي، م، س، ص 33.

(60) عزالدين اسماعيل: م، س، ص 51.

(61) م، س، ص 23.

(62) نصوص الشكلانين الروس، نظري المنهج الشكلي ، ت ابراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 1، 1982م، ص 55.

(63) محمد علوان سلمان، الإيقاع في شعر الحداثة، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، ط1، 2008م، ص 66.

(64) عز الدين اسماعيل : م ، س ، ص 64.

(65) نفسه،ص 64.

(66) عزالدين اسماعيل : نفسه ، ص 67.

(67) نفسه ، ص 67.

(68) نفسه ، ص 68.

(69) عبد الله العشي : م ، س ، ص 79.

(***) استخدمت هذا اللفظ نقلا عن محمد صابر عبيد في كتابه القصيدة العربية الحديثة بين البنية الدلالية و البنية الإيقاعية ، ص 217.